الصغير ابن عمار

الفكر العلمي عند ابن خلدون



Scanné avec CamScanner

الصّغير ابن عمّار

الفكرُ العِلميّ عِنْدَ ابنْ خَلدُونْ

الطبعة الثالثة

الشركة الوطنية للنشر والتوزيع
الجزائر

Scanné avec CamScanner

رقم النشر : 81/942
© الشركة الوطنية للنشر والتوزيع
الجزائر ـ 1981

Scanné avec CamScanner

الإهداء...

إلى أمّي

وأبي...

الصغير

Scanné avec CamScanner

Scanné avec CamScanner

تمهيد

ان المرء ليعجب كيف ان امة انجبت مفكرا من اروع ما انتجته الانسانية ثم تطمس معالمه ، ولا يترك وراءه من يأخذ بآرائه ولا اتباعا يواصلون طريقه كما هو الحال عند جميع المفكرين الذين خلقوا ثورة او وضعوا بذور ثورة علمية في كل العصور وعند كل الأمم. لقد كان لأفلاطون وأرسطو اتباع كما كان لديكارت وكومت وماركس اتباع ومدارس سايرت مذاهبهم وطورتها . اما ابن خلدون فلم يترك اتباعا اللهم الا المقريزي وبعض المفكرين . ولكن خطتهم زالت بموتهم ولم يكتب بذلك لآراء ابن خلدون ان تتطور وتزداد قيمة . ولعل هذا ما ادى بالاستاذ (دى بوير) De Boer ان يقول : لقد سار امل ابن خلدون من دون ان يخلفه من يتم بحثه ولكن وقع ذلك في غير الاسلام. فكما انه كان دون سلف فكذلك بقي دون خلف .

لقد جال ابن خلدون في الوطن العربي غربا وشرقا وتعرف على جميع الحكام والمجتمعات المختلفة قصد تفهمها واستخلاص القوانين التي تسيرها وتؤثر فيها . من هذا الجولان شاهد وساهم في تحرك المجتمعات ، لقد عاش مع البدو في قفرهم وخيامهم وعاش مع الحكام في قصورهم كما مثل الحكام كصالح لحل الازمات والمشاكل التي تعترض الدول . فاتصل بالعرب وبغير العرب كما كانت له مراسلات عديدة مع مفكري عصره وخاصة مع صديقه لسان الدين بن الخطيب – عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في بلادهم ، كما شارك في مؤامرات عديدة فصحب البدو فترة وانتقل من بلاط الى بلاط . ثم انزوى ليتأمل في ما شاهده ويمحص الاخبار ليستنتج القوانين العامة التي تتحكم في المجتمع . ان عزلته في قلعة بني سلامة هي عزلة العالم في مخبره وقد جمع كل الوسائل اللازمة لاجراء تجاربه واستخلاص القوانين العامة . ثم نجده يؤدي فريضة الحج قصد التعرف في عين المكان على طائفة اخرى من البشر تعيش نمطا آخر من الحياة ، اذ تواجه يوميا الرمال وكذلك لان جمعا من الناس من بلاد مختلفة تقصد هذا المكان فتسنح له المقارنة والتدقيق في الحكم .

ونجده في الاخير يزور مصر وقد اكتملت له تجربة العالم

وحنكة السياسي ورزانة الرجولة ليبدأ في تدريس آرائه التي اقتنع بها بعد التنقيحات المختلفة . ان المقدمة حدث عظيم في التراث العربي والعالم بوجه عام ، اذ بينت لاول مرة بان التاريخ علم يمكن ان يدرس ككل العلوم الطبيعية اي له موضوعه الخاص وطريقته الخاصة وقوانينه ومشاكله . فابن خلدون من العبقريات العالمية التي تستحق كامل التقدير وان قيمته العلمية لا تتجلى فقط في النتائج التي توصل إليها ولكن في محاولته الثورية في عهد امتاز بالركود والجمود الفكري في الوطن العربي. ان هذا المفكر ظهر كنجم يتألق في عصر سرى فيه الانحلال في المجتمع العربي الاسلامي واضمحل فيه التفكير ، ولعل هذا ما أدى بالاستاذ «توينبي » Toynbée ان يقول : «ان نجم ابن‌خلدون يبدو أكثر تألقا في كثافة الظلام .. ان ابن خلدون يبدو وحده نقطة الضوء الوحيدة في ذلك الأفق..»

ان الروح العلمية التي يتسم بها الرجل عائدة الى حب الاطلاع والشغف بالمعرفة الحقيقية . وهذا ما يفسر لنا تنقلاته المتعددة قصد جمع الظواهر التي تثير اهتمامه ، والصبر والدقة في اقتنائها لغاية الفهم والتجربة واستخلاص القوانين ثم النزاهة التي التزم بها والشجاعة والمخاطرة في التصريح بها . ان ابن خلدون أنشأ علما جديدا هو «علم العمران». انه توصل اليه كغاية او

كوسيلة لتصحيح التاريخ . غير ان بزوغ هذا العلم الجديد لم يغير نظرته الى التاريخ فحسب بل النظرة الى كل ما يدعى اليوم بالعلوم الانسانية . لقد رأى بان علم العمران ككل هو المقياس الحقيقي لفهم التاريخ والمجتمعات الحاضرة والتنبؤ بمستقبلها .

ان ابن خلدون معاصر لبوكاس Boccace ودوغكلان Dugesclin وتيمورلنك Tamerlan وغيرهم ان هذه الاسماء وحدها تجعلنا نفكر في تطور علمي وازمة سياسية . ثم علينا ان نتذكر حرب المائة سنة التي زعزعت الغرب– ثم الحروب الصليبية . ان ابن خلدون لم يكن منعزلا عن هذه الاحداث التي تدور في العالم – او على الاقل في البلاد المجاورة له – ثم انقراض السيادة العربية على الاندلس وأفول نجمها الا في غرناطة ؛ كل هذه الاحداث جعلت من ابن خلدون الشاهد الحقيقي للأزمة الاجتماعية التي يحياها المجتمع العربي ازاء هذه المواقف .

لقد عاصر كذلك مرحلة علمية هي ازدهار العلوم الطبيعية. اما المادة التي استهوته كما استهوت كثيراً من الفلاسفة هي الرياضيات لان احكامها يقينية ومنهجها منطقي واضح . فاخذ بالعقلانية الرياضية في اتجاهه . وتتبع الشكل الآتي : النظرية كعنوان للبحث والشرح كبرهان على صحة النظرية ؛ ولعلنا نجد في هذا الصدد فكرة الاستاذ «التسور» الذي يرى في كتابه

(لينين والفلسفة) بان كل ثورة علمية تلحقها فلسفة عظيمة او تفكير عظيم .. فمفكرنا جاء في عصر ازدهرت فيه العلوم الطبيعية وفي نفس الوقت طغى فيه البحث الميتافزيقي على غيرها . ولعله كان أول من فصل بين البحثين وبذلك تجرأ — كما تجرأ بعده ديكارت على المدرسيين — وغير الاتجاه في التفكير . ان هذه العبقرية ادت بالكثير من الباحثين لدراسته ومقارنته بمفكرين معاصرين وقدماء اذ نجده يدرس ويقارن بتوسديد Thucydide وبديكارت Descartes مرة اخرى وبماكيافيل Machiavel ومنتسكيو Montesquieu وكومت A. Comte وماركس K. Marx أخيرا .

حقا لقد لمس ابن خلدون كل الظواهر التي صادفها في بحثه من اقتصادية وسياسية وثقافية وصناعية وطقسية —جغرافية — اي عمرانية بالمفهوم الخلدوني الشمولي — ولعل هذا هو السبب الذي أدى بالباحثين ليكتبوا عنه محاولين إيجاد من يضاهيه في دراسة كل ظاهرة من الظواهر . ولكن ابن خلدون لم يفصل ذلك لانه يرى بروز ظاهرة تستدعي حتما بروز ظواهر أخرى— أو على الاقل تغير فيها . واما دراستنا فتهدف لابراز التفكير الخلدوني كما هو . ونعتقد — حتّى ولو التقى في بعض النقاط مع اولئك المفكرين السابقي الذكر — ان لابن خلدون اصالته وتفكيره الخاص ونظريته الخاصة وغايته الخاصة .

ان ابن خلدون هو وليد الحضارة الاسلامية فدرس مجتمعا خاصا، وفي ظروف خاصة، واظهر مكونات هذا المجتمع وذلك بطريقة العالم لا بطريقة المصلح .

وبحثنا هذا جواب على السؤال التالي : ما نوعية التفكير عند ابن خلدون وما هو المنهج الذي اتبعه ؟ مع العلم ان مفهوم التفكير العلمي هو نفسه مفهوم منهج البحث غير ان غايتنا هي بحث الذهنية الثقافية عند الرجل من جهة والمناهج التي تتبعها في البحث وفي المشاكل التي تطرق إليها من جهة اخرى .

Scanné avec CamScanner

موقفه من الفلسفة

ان من يرسل نظرة تأمل على تاريخ الفكر الاسلامي يجد يقظة علمية وتطورا فكريا . هذا التفكير عم البلاد العربية الاسلامية وتقلد السيادة في المشرق والمغرب . غير ان هذا التطور والازدهار عقبه وهن وانحلال وتجمد وتمزق .. ويبزغ ابن خلدون في عصر سرى فيه الانحلال الى صولة الاسلام وسيادته واضمحل فيه التفكير الاسلامي بل تجمد . ان هذا التجمد هو وليد الظروف الاجتماعية والسياسية التي سادت تاريخ الامة العربية . ان المذاهب والنزعات الفكرية جعلت من الدين وسيلة لبلوغ الحكم . واستعملت هذه الآراء والمذاهب كسلاح لتكفير او محاربة النزعات الاخرى ، وبذلك وقع تشتت وتمزق في اوصال الامة العربية ، وتولد عن هذا التفكير المتحجر نوع من الاستسلام والجمود والاتكال .

ولكي نعرف المأساة التي وصل اليها التفكير الاسلامي علينا ان نعود الى معركة صفين والى معاوية عند استيلائه على الحكم . فتولدت عن هذا الوضع فرق اسلامية كالشيعة والخوارج

وغيرهما . فكانت بذلك اول نكسة تسجل في تاريخ التفكير الاسلامي اذ اصبح محصورا لا يتنفس لا حرية ولا خلقاً ولا ابداعا بل اصبح التفكير – يدور في حلقة مفرغة ومناقشات بزنطية – يعتني بالمحاورات والخصومات التي لا تؤدي الى مخرج كمشكلة الآيات المتشابهات ومشكلة القضاء والقدر والحرية والاختيار وقدم العالم وصفات الله وغيرها من المشاكل التي اضاعت من عمر المفكرين المسلمين الكثير أو كما قيل – حتى ابيضت رؤوسهم ولم تنضج عقولهم .

وحذا حذوهم الفلاسفة واعتنوا في جل ابحاثهم بمشكلة الدين والاله وموقف الانسان من ذلك .. انه عصر الميتافيزيقا عصر التفكير التجريدي البعيد عن الواقع الاجتماعي وحالته اليومية المشخصة ، انه عصر الانسان المنغمس في دهليز الميتافيزيقا * ويأتي ابن خلدون ويظهر في هذه الفترة الحالكة ويبدو كنجم أكثر تألقا وسط كثافة الظلام التي حومت على من حوله . في هذه الفترة المظلمة يبدو ابن خلدون وحــده نقطة الضوء الوحيدة في هذا الافق . وبعد هذا فهل لنا ان نعتبر ابن خلدون فيلسوفا بالمفهوم التقليدي وهل سار على الطريقة التي اتبعها غيره ام ثار عليها ؟

---

* قد يعترض علينا بهذا القول : اذا نزعت هذه الأشياء من تاريخ التفكير الإسلامي فما بقي له ؟ ولنا أن نجيب : إننا لا نريد أن ننزع ذلك ولكن علينا أن ننتهي منه ونهتم بمشاكلنا اليومية ما دام الأجداد سبقونا إلى هذه الدراسة فأضاعوا زمنا طويلا في البحث واستفادوا قليلا ... !

Scanné avec CamScanner

كثير من الباحثين ومؤرخي الفلسفة يعتبرون ابن خلدون فيلسوفا وذلك في تفكيره ومنهجه وفي آرائه ونظرياته . أما برهانهم على ذلك فهو .. فلسف التاريخ والمجتمع واتخذ لنفسه رأيا في طائفة من المشاكل الفلسفية الكبرى. يرى ايف لاكوست (١) بان ابن خلدون لشهادة حية لمواصلة التفكير العقلاني في عصره . وان التيار الذي اوجده ابن رشد في المباحث الفلسفية لم يندثر بعد بل ان ابن خلدون بلور (العقلانية) في ابحاثه العلمية . اما توينبي (٢) فيرى بان ابن خلدون فيلسوف الحضارة . كما يرى غاستون بوتول بانه فيلسوف اجتماعي (٣) .

ان ابن خلدون نفسه يجيبنا عن هذا في الفصل الذي خصصه للفلسفة ، وموقفه منها . انه يرفضها لانه يطلب العلم . انه لا يثور على الفلسفة كتفكير عقلاني منطقي ، بل يثور على الفلسفة كوسيلة للبحث في الميتافيزيقا التي يراها بعيدة المنال وطلبا في المحال . ثم ان الميراث الذي خلفه المسلمون في هذا الصدد — اي الميتافيزيقا — والذي تلقاه ابن خلدون كبير وضخم ولكنه عديم الفائدة ازاء المشاكل المجتمعية الحقيقية . ان ابن خلدون رجع ابحاثه الى الواقع فانزل التفكير من السماء الى الارض ، الى الواقع ، الى المجتمع ، الى العلاقات السائدة واخيرا الى المحركات الحقيقية الكامنة في المجتمع . لقد فصل بين تفكيرين — او بين علمين — ورأى بان هناك طائفتين للعلوم ولكل طائفة منها اداة صالحة لتحصيلها . وهذان العاملان هما : .. العلوم العقلية والعلوم النقلية .. اما العلوم العقلية فيرى بأن اداة تحصيلها

هي الحواس والعقل . واما العلوم النقلية فسبيلها الينا هو الوحي .

ويرى ابن خلدون انه وقع خلط بين المنهجين او الاداتين اذ ان اداة العلوم العقلية استخدمت في العلوم النقلية ، وكذلك المنهج الشرعي تدخل في المنهج العلمي ، وشتان بين السبيلين والعلمين .

(اعلم ان العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الامصار تحصيلا وتعليمات هي على صنفين : صنف طبيعي للانسان يهتدي اليه بفكره وصنف نقلي يأخذه عن واضعه: الاول وهي العلوم الحكمية والفلسفية وهي التي يمكن ان يقف عليها الانسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية الى موضوعاتها ومسائلها وانحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو انسان ذو فكر .. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل الا في الحاق الفروع من مسائلها بالاصول بوجه قياسي . الا ان هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الاصل وهو نقلي فرجع هذا القياس إلى النقلي لتفرعه عنه) « المقدمة ص ٩٩٣ »

فبعد ان فصل بين العلمين واعطى لكل واحد منهما اداته ومنهجه انتقل إلى الحديث عن بعض المسائل التي تتصل بالفلسفة كميدان علم الكلام وعلم التصرف وعلم المنطق . ولكن كل ذلك بطريقة الناقد أو وضعية العالم وذهنيته ، لا بطريقة الفيلسوف الذي ينغمس فيها ،ويتيه في عبابها ،وذلك لان ابن خلدون لم يبحث هذه المسائل في حد ذاتها وانما سردها كمسائل فلسفية شغلت بال الفلاسفة

Scanné avec CamScanner

السابقين واخذت من تفكيرهم القسط الوافر . ان هذا السرد او هذه النظريات التي ادلى بها في هذه الميادين لا ترقى إلى مستوى المذهب الفلسفي ، لانه ليس صاحب مذهب فلسفي ، ولم يحاول مرة ان يكون نسقاً او مذهباً خاصاً به اللهم الا العلم . ان ابن خلدون يثور على هذا الخلط ويثور على الفلسفة الميتافيزيقية فهل بهذا الاعتبار – يمكن القول بان موقفه امتداد لموقف الغزالي ؟

ان ابن خلدون اشعري وهنا نجد الصلة العقائدية وثيقة بينه وبين الغزالي غير ان الاختلاف موجود كذلك . فموقف الغزالي من الفلسفة راجع إلى حفظ العقيدة وتصفيتها من شوائب الفلسفة ، في حين ان ثورة ابن خلدون ليست راجعة لعقيدته الاشعرية فحسب ولكن – وخاصة – لنزعته العلمية ، هذه النزعة التي ترفض التخمين والظن وتطلب اليقين . هذه النزعة التي تستخرج الحقائق من التجربة اليومية هذه التجربة نفسها التي ادت به إلى تأليف علم التاريخ وعلم العمران . كما أن العقلانية التي يتسم بها بحثه ليست العقلانية التي اخذها عن « الآبلي » كما يدعي « ايف لكوست » وهي عقلانية رشدية – بل ارسطية اي فلسفية – ولكنها عقلانية تجريبية علمية . فالتجربة عند ابن خلدون وسيلة كشف المعلومات واستمداد الحقائق كما يرى بان الانسان في تجربة مستمرة طول حياته ، وحصيل هذه التجربة هي العلم . فهل موقفه هذا يمكنا من القول بأنه يثور على العقل ؟

ان ابن خلدون شاهد بان الفلاسفة السابقين يعتبرون العقل

بمثابة الميزان الصحيح لان احكامه يقينية لا كذب فيها . غير ان ابن خلدون لا ينكر ميزة العقل وفضله على البشر، ولكنه يعود ليحدد له مجاله وميدانه فيقول (لا تطمع ان تزن به امور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الالهية، وكل ما وراء طوره. فان ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع ان يزن به الجبال) (٤).

لعل ابن خلدون يلتقي هنا في نقطة هامة جدا مع الفيلسوف «كانط» اذ رجع الى وسيلة المعرفة نفسها لينقدها وهي : العقل .. وبين المجال الذي يمكنه البحث فيه ، اذ ان الوقوف على حقائق الاشياء كلها مستحيل وان الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه لا يعدوها ، وان الشيء نفسه بخلاف ذلك . اي ان الحقيقة الوجودية شيء وما يدركه العقل منها شيء آخر . اذن لن يحصل للانسان في ما عليه الوجود كله ، ولن تصير نفسه مرآة ينعكس عليها الوجود كله كما يدعي ذلك الفلاسفة الميتافيزقيون، وانما تصير نفس كل انسان — عن طريق معرفته — مرآة ينعكس عليها ما يدركه من الوجود وهو قليل جدا . اي ان هناك عدم كفاية العقل الانساني في فهم حقائق الوجود والوصول الى علم يقيني .

ان موقف ابن خلدون هذا هو طعنة في الفلسفة الميتافيزيقية، انها نفس الطعنة التي وجهها اليها الغزالي من قبل وكانت فيما بعد . ان ابن خلدون لا يرفض العقل كما يفعل «هيوم» الذي يراه يستقبل المعارف فقط ، ولكن ابن خلدون يراه نعمة ويرى

Scanné avec CamScanner

له دورا هاما ويجعل له حدودا ليستغله ويحفظ مقدرته في حدوده. ان ابن خلدون في هذا يمثل نقطة تحول لا في التفكير الاسلامي فحسب بل في التفكير العالمي الذي اشتغل بالميتافيزيقا عدة قرون بدون جدوى . ان ابن خلدون انهى بذلك فكرة التوفيق بين العقل والشرع حين جعل للشرع ميدانا وللعقل ميدانا آخر .

نجده يقرر ذلك في الفصل الحادي والثلاثين (٥) من المقدمة (واما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي ، وعلم ما بعد الطبيعة فان ذواتها مجهولة رأسا ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها ، لان تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن في ما هو مدرك لنا . ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهية اخرى بحجاب الحس بيننا وبينها . فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في اثبات وجودها على الجملة الا ما نجده بين جنبينا من أمر نفس الانسانية واحوال مداركها وخصوصا في الرؤيا التي هي وجدانية لكل احد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فامر غامض لا سبيل الى الوقوف عليه ...)

ان ابن خلدون له نظرية في المعرفة ولكنها نظرية مبنية على الموجودات الواقعية او المحسوسات في نطاق مشاهدته لا على نسق تصاعدي كما هو الحال عند افلاطون او الافلاطونيين المحدثين . انها نظرية مأخوذة من الواقع المحسوس . ان هذه الفكرة نجدها اكثر وضوحا عند انجلس F. Engels الذي يرى بأن المعرفة الاولى تأتي من اليد الى الرأس . ان الحواس — واليد حاسة

Scanné avec CamScanner

من الحواس — هي التي تعطينا المعرفة الاولى ، وما العقل الا يحول هذه المعرفة الى افكار والى علم . فهذه المعرفة التي سبيلها الحواس هي تلك الانطباعات التي تنطبع بها العين او الاذن او اليد وهو ما يسمى بالملاحظة الخارجية او بالمشاهدة التي هي ركن اساسي في منهج العلوم الطبيعية . ثم يأتي العقل ليستخلص معرفة ثانية بالاستدلال على ما قدمته له الحواس . وهذه المعلومات هي المعرفة وفي نفس الوقت هي طريق الى العالم . يقول ابن خلدون في هذا الصدد ردا على الفلاسفة (انهم عثروا اولا على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس ثم ترقى ادراكهم قليلا فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس بالحيوانات ثم احسوا من قوى النفس بسلطان العقل ووقف ادراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على امر الذات الانسانية ووجب عندهم ان يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان ..).ان هذا العرض النقدي انما هو موجه الى الفلاسفة المسلمين وغيرهم ممن اتبعوا ارسطو في عقوله المتعددة . ان موقف ابن خلدون هو موقف العالم المجرب الواقعي الذي لا يدرس الا ما شاهده . واما ما غاب عنه او ما لا يمكن ان تجرى عليه التجربة تركه وابعده عن بحثه .

اما فيما يخص المنطق فهو يعتبره علما ومنهجا للبحث ولكنه لا يقر المنطق الصوري الأرسطي الذي أخذ به جل مفكري الإسلام وعلى رأسهم الامام الغزالي ، واعتبروه ميزانا صحيحا وقانونا يهتدي به العقل لتمييز الحق من الباطل . ان

Scanné avec CamScanner

المنطق له وظيفة ولكنها في دائرة محدودة – اي في ميادين الطبيعيات والعلوم التجريبية لان المنطق الصوري لا يكسبنا علما جديدا بالعالم المحسوس ما لم تكن لمقدمات الاقيسة شواهد من الحس ، اذ لا قيمة للاقيسة المنطقية من حيث صورتها فانها تنتج نتائج صحيحة اذا استوفت شروط الانتاج . ولكن هذه النتائج نفسها قد تطابق الواقع المحسوس وقد لا تطابقه لان القياس الارسطي يفترض فيه صدق المقدمات لاصدقها بالفعل . ثم ان ابن خلدون أبعد مقدرة المنطق في بلوغ ودراسة الميتافيزيقا لان المقدمات ليست مبنية على شواهد حسية ومن ثم يكون المنطق عند ابن خلدون منهجا صالحا ولكن صلاحيته تبقى في نطاق المحسوسات أي في العلوم التجريبية (فوجه قصوره ان المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج الحدود كما في زعمهم، وبينما في الخارج غير يقيني لان تلك الاحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية مشخصة بموادها..) (٦) .

نجد ابن خلدون يعترض على احدى المشاكل الفلسفية وهي مشكلة «السعادة».ان هذه المشكلة اعتنى بها فلاسفة اليونان ، فافلاطون يراها في عالم المثل لان المعرفة هي السعادة والجهل هو الشقاء . ويأخذ بهذه الفكرة فلاسفة الاسلام ويرون بان السعادة انما هي في الدار الآخرة .

ولكن كيف هي هذه السعادة ؟

فمنهم من رآها مادية كما ورد ذكرها في القرآن كأنهار من عسل وخمر وأرائك . ورآها آخرون معنوية أي أن النفس تطمئن

وتشعر براحة . وهذه الراحة نفسها وهذا الاطمئنان هو السعادة . ورأى بعضهم بأن السعادة في التأمل وفي الانزواء والانعزال والابتعاد عن الماديات ، وهو طريق الصوفية . الذين يزعمون ان السعادة في ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء على تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل ، وان ذلك ممكن للانسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بـين الفضيلة والرذيلة من الافعال بمقتضى عقله ونظره وميله الى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته ، وان ذلك اذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة ، وان الجهل بذلك هو الشقاء السرمدي وهذا عندهم هو النعيم والعذاب في الآخرة... (واعلم ان هذا الرأي الذي ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه..) (٧).ان ابن خلدون يثور على هذا البحث وهذا التصاعد وتطبيق العالم المحسوس على عالم ما بعد الطبيعة . ويقر شيئا وهو اننا نجهل تلك السعادة وذلك النعيم ، وان البحث فيهما لا يوصلنا الى شيء قط . واحسن الطرق هو التخلي عن هذا البحث .

واما من قال بان ابن خلدون متصوف . فان تصوفه ليس تصوفا فلسفيا بل هو تصوف زهدي – أي سني – انه يثور على الفلاسفة المتصوفة الذين قالوا بالحلول ووحدة الوجود ، ويرميهم بالتطرف ويذكر – مثلا – موقف الحلاج الذي لقي العقاب نتيجة تصريحاته بالحلول * . اما التصوف السني فيمدحه

---

* لا نناقش هنا فكرة الحلاج هل هي من الاسلام أم غير الاسلام ولكن نذكر رأي ابن خلدون في مشكله التصوف الفلسفي لنبعد عنه – فقط – هذا النوع من التفكير ما دمنا بصدد البحث عن الفلسفة بالمفهوم الكلاسيكي...

Scanné avec CamScanner

اذ يرى فيه تقشفا وابتعادا عن الملذات المفسدة للحضارة والسلطة –في حين التصوف المتفلسف من العلوم المستحدثة في الملة–وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف وذلك لما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا واختص المقبلون على العبادة باسم «المتصوفة». أي أنها حالة اجتماعية تولدت عن ظروف خاصة ولكن سرعان ما تطورت وتشعبت واصبحت مذهبا. يقول عنه ابن خلدون (يسمى هذا المذهب مذهب اهل التجلي والمظاهر والحضارات وهو كلام لا يقدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه ..)

ان ابن خلدون ليس متصوفا فيلسوفا ولكنه يحبذ التصوف السني بل الزهد والتقشف والاعراض عن الملذات واذا وجدنا عنده بعض الآراء والمسائل الفلسفية فهذا لا يعني انه فيلسوف. انه يحبذ الزهد لان فيه الاستقامة الخلقية والنشاط والخلق والابداع. ويظهر لنا جليا شغفه بهذا النوع من الحياة والمعيشة في كلامه عن البدو. ويرى الاسراف في نعيم الملذات من الدواعي التي جعلت الامة العربية تندثر في الاندلس وتنحط من عليائها الى الحضيض. لقد كانت فتوحاتها مفخرة عندما كان التقشف والبسالة. لذلك ترى نظريته بان التقشف طريق الى المجد والتلذذ سبيل الانحطاط. ان ابن خلدون مفكر تجريبي عملي يؤمن بالواقع المحسوس، ولذا رأيناه يدحض الفلسفة لبناء العلم *.

* هناك بعض الدراسات تقدم في أيامنا هذه حول: الفلسفة ولينين (التوسور =

Scanné avec CamScanner

مراجع خاصة

(١) ايف لكوست : ابن خلدون أو ميلاد التاريخ وماضي العالم الثالث (مؤسسة فرنسوا ماسبيرو).

(٢) ارنولد توينبي : تاريخ الحضارة (مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر).

(٣) غاستون بوتول : الفكر العربي (المطبعة الجامعية الفرنسية) .

(٤) المقدمة : (طبعة لبنان دار الكتاب ص ٩٣٣).

(٥) نفس المصدر :(طبعة لبنان دار الكتاب من ص ٩٩٣ – ١٠٠٣) .

(٦) نفس المصدر(طبعة لبنان دار الكتاب ص٩٩٦).

(٧) نفس المصدر (طبعة لبنان دار الكتاب ص٩٩٥).

= Althusser) وماركس والفلسفة الخ ... رغم أن لينين وماركس قبله يثوران على الفلسفة كثورة ابن خلدون . والغاية من الدراسات هي اثبات النسق في التفكير إنه من الممكن أن تقدم دراسة مماثلة لتفكير ابن خلدون وهذا لا يتناقض مع ما قلناه عن ابن خلدون والفلسفة لأننا حاولنا أن نبعده عن نظام فلسفي ينتمي إليه لنثبت بأنه مكتشف لعلم جديد وليس تابعاً لمدرسة فلسفية معينة .

Scanné avec CamScanner

فلسفة ابن خلدون الواقعية اللاعرقية

او مفهوم كلمة «عرب» عند ابن خلدون

ان الدراسة العلمية تقتضي النزاهة والابتعاد عن العاطفة التي قد تشوه الحقائق وتصبغها بنوع من الانحياز . وان المفكر الحقيقي هو الذي لا يظهر الجانب الايجابي من ظاهرة معينة او عامل معين ، بل في مقابل ذلك عليه ان لا ينسى الجوانب السلبية التي قد توجد في الظاهرة ، وذلك ليعطيها صورة امينة وحقيقية وواضحة .. ان الابتعاد ونسيان الجوانب السلبية في الظاهرة يجعل البحث فيها يتسم بنقصان وعدم الكمال — وليس هذا من قبيل التفكير الحر السليم — حقا ان الحقيقة تصبح محرجة في بعض الاحيان وخاصة اذا كانت هذه الحقيقة تتعلق بالدارس او عقيدته او شعبه وبني جنسه ، ها هنا تظهر قيمة المفكر اذا استطاع ان يطفو على مجتمعه ويتعدى العاطفة ، ويزيح الحجاب عن كل نقيصة — ان وجدت — وعن كل الكمال .

ونظرة تأمل الى تاريخ التفكير البشري في هذا الصدد

Scanné avec CamScanner

تبين لنا بأن المفكرين او الفلاسفة كانوا دائما ينحازون الى بني جنسهم . فافلاطون لا يرى شعبا متمدنا خارج الشعب اليوناني. والفيلسوف الحاكم–مارك اوريل–الروماني لا يرى شعبا منظما خارج روما واثينا . «وتوسيديد» يبرز لنا قوة اسبارطا . والشعوبيون يظهرون قوة المسلمين من غير فضل للعرب . اما «هيجل» فلا يرى تاريخا ولا سياسة خارج اوروبا وعند الجرمان خاصة. واما «ارنست رينان» فيبعد التفكير السليم ، والتحليل والتركيب والربط في التفكير العلمي عند العرب . فالعربي عنده لا يمكن أن يتعمق في بحث ما لان ميدانه السطحيات .

ان النظرية العلمية الحديثة ابعدت هذه الخرافات ، وفندت هذا التزوير وذلك بوسائل علمية . واظهرت بان الانسان يساوي الانسان الآخر . وانما النتاج العلمي وليـــد ظروف جغرافيـــة واقتصادية واجتماعية وتاريخية – اي انه لا بد من ايجاد ظروف معينة لكي نتمكن من هذا النتاج – ان العبقرية نفسها ليست خاصة بجنس معين وان لكل شعب من الشعوب عباقرة – وان طمسوا – فالعبقري اذا قدر له ان يعيش ظروفا غير الظروف التي انتجته لما استطاع ان يبلغ المستوى الذي بلغه ، «فبتهوفن» – مثلا – لو وجد في منطقة جغرافية قاحلة كوسط افريقيا لما انتج ما انتجه في ميدان الموسيقى ولما خلد اسمه بين كبار الموسيقيين ، ولكنه عاش ضمن ظروف مكنته من الوصول الى ما هو عليه ، فتوافرت لديه كل الوسائل التي تمهد له الطريق للخلق والإبداع – اي لا بد للمجتمع ان يقدم رصيدا من الثقافة لهذا المواطن او

هذا المفكر – واما ان يخلق عبقري في صحراء قاحلة او في غابة بعيدا عن الحضارة والثقافة فهذا ما لم يقدمه لنا التاريخ ولو مرة واحدة.• واذا كان هناك من الباحثين من يلقب ابن خلدون بالفيلسوف . وهو نفسه يفند الفلسفة فانما فلسفته وتفكيره هما تفكير واقعي وليس عرقيا اي ان تفكيره علمي موضوعي ..

ان ابن خلدون ادلى ببعض الآراء فيما يخص كلمة –عرب– فأثارت ضجة في الاوساط العربية في ايامنا هذه اذ رأوا فيه عدوا لدودا لما يسمى اليوم بالعرق العربي . كما ان هذه الآراء استغلت من طرف بعض الغربيين الذين يخفون حقدا وكراهية للعرب فوجدوا الفرصة سانحة اذ يقدمها لهم عربي قدير ومفكر محترم .

يبدو ان اول ضجة اثيرت في هذا الصدد كانت في العراق اذ رأوا بأن ابن خلدون عدو للعرب ومن الكافرين بالعروبة ولذلك يجب حرق كتبه ونبش قبره وذلك باسم العروبة (١).

ثم قامت حملة أخرى ضد ابن خلدون في مصر وكان منظمها الاول الدكتور طه حسين الذي غير الاتجاه وحاول ان يجد عاملا آخر وهو التشكك في نسبه العربي ولعل هذا التشكك يكون حلقة من سلسلة تشككاته المتعددة في الادب الجاهلي ،

• كتاب : حي بن يقظان لابن طفيل أو روبنسون كرزوي، لا يعدان قصة حقيقية وقعت بالفعل وانما تصور فيلسوف لغاية البرهنة على فكرة وبالتالي فلا يمكن أن ندرجها في البحث العلمي .. !

Scanné avec CamScanner

والعربي . ويرى الدكتور بان «الكره» الذي يكنه ابن خلدون للعرب راجع الى بربريته (٢) ثم يأخذ بهذا الرأي مرة اخرى عبدالله عنان (٣) ويقرر بان حديث ابن خلدون عن العرب طريف رغم ما يطبعه من شدة وتحامل . فالعرب في نظره امة وحشية تقوم فتوحاتهم على النهب ولا يتغلبون الا على البسائط ولا يقومون على اقتحام الجبال والهضاب لصعوبتها ، واذا تغلبوا على أوطان أسرع اليها الخراب (ص ١١٢ من كتابه ابن خلدون وتراثه الفكري) ثم يبين لنا الاسباب والدواعي التي جعلت ابن خلدون يحكم هذا الحكم القاسي فيقول : قد نفهم سر هذا التحامل الذي يطلق رأي ابن خلدون في العرب بمثل هذه الشدة اذا ذكرنا رغم انتسابه الى اصل عربي بانه ينتمي في الواقع الى ذلك الشعب البربري الذي افتتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة وفرضوا عليهم دينهم ولغتهم واضطروا بعد طول النضال والمقاومة والانتقاض ان يندمج أخيرا في الكتلة الاسلامية وان يخضع راغما لرئاسة العرب في افريقيا واسبانيا حتى تحين الفرصة لتحرره ونهوضه . والخصومة بين العرب والبربر في افريقيا واسبانيا شهيرة في التاريخ الاسلامي ، وقد ورث البربر بغض العرب من بعيد ، ونشأ ابن خلدون وترعرع في هذا المجتمع البربري يضطرم بمشاعره وتقاليده وذكرياته . ونشأت فيه أسرته قبل ذلك بمائةعام ونعمت برعاية الموحدين البرابرة وتقلبت في نعيمه فليس غريبا بعد ذلك ان نسمع منه أشد الاحكام واقساها على العرب (ص ١١٣ – ١١٤ من نفس المصدر). ويبين الاستاذ عنان

Scanné avec CamScanner

بان ابن خلدون لسان حال البرابرة ولهذا السبب فان ابن خلدون ينطق هنا بلسان الوطن البربري الذي غزاه العرب واثخنوا فيه مدى احقاب وبسطوا عليه سلطانهم الديني والسياسي . ولبث عصورا يقاتل في سبيل حرياته واستقلاله (ص ١١٤ من نفس المصدر) ان الأستاذ عنان يظهر لنا مغزاه الحقيقي - حسب رأيه - والانتقادات التي وجهها لابن خلدون انما هي انتقادات مبنية على مفاهيم عرقية اي هناك عرق عربي مداس وداسه بربري . ومن ذلك فان هجوم الأستاذ عنان موجه للبربر وعلى رأسهم ابن خلدون . ويبين لنا مرة اخرى الاستاذ عنان انحياز ابن خلدون للبربر حين يخصص فصلا خاصا للحديث عن خلال البربر . ولم يعقد فصلا للتحدث عن خلال اية امة من الامم الاخرى (فهو هنا ينم عن هوى خاص ونعرة بربرية واضحة ومن ذلك ما يفسر لنا صرامته من الحملة على العرب غزاة افريقيا المتغلبين عليها .. ص ١١٤ من نفس المصدر).

واحمد امين نفسه وقع في هذه الازمة غير انه يختلف عن الآخرين بل عزا ذلك الى ان ابن خلدون وقع في تناقض وذلك لأنه لم يحدد مفهوم كلمة «عرب»(في كتابه ظهر الاسلام ص٢٩٣-٢٩٤)، وتحاشى ان يظهر ابن خلدون بمظهر المتعصب الناقد الحاقد على العرب . ويرى «غوتيه» في كتابه ماضي شمال افريقيا حين يذكر قول ابن خلدون ليعزز آراءه الهدامة (ان ابن خلدون مولع باستطلاع الامور فما أغرب هذه الخصلة الغريبة من امرىء مسلم (ص ١٠١) ويضيف (هل نفرض ان ريحا من رياح

Scanné avec CamScanner

نهضتنا الغربية قد هبت عبر الاندلس حتى نزلت على روح ابن خلدون الشرقية (ص ٩٦) اي ان ابن خلدون ككل العرب لا يمكن «لطبيعته» ان يفكر تفكيرا موضوعيا سليما .

هذا سرد لأهم الآراء التي قيلت في هذا الصدد عن ابن خلدون وقبل ان نرد عليها علينا ان نعود الى آراء ابن خلدون نفسها . ونتساءل : ما موقف ابن خلدون من كل ذلك ؟ وهل حقا يظهر كراهية للعرب وهو العربي النسب وهل فضل البرابرة على العرب ؟

فلنسرد آراءه التي ادلى بها في ما يخص كلمة عرب ولنتابع مفاهيمها ، وفي اي نطاق ذكرت ليتضح لنا مفهومها الحقيقي .

في الباب الثاني من المقدمة نجده يعقد اربعة فصول (٢٥ — ٢٦ — ٢٧ — ٢٨ اي من صفحة ٢٦٠ — ٢٦٩) لدراسة هذه الكلمة وهي : في ان العرب لا يتغلبون الا على البسائط . وفصل : في ان العرب اذا تغلبوا على اوطان اسرع اليها الخراب . وفصل : في ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة او لاية او اثر عظيم . وفصل : في ان العرب أبعد الامم عن سياسة الملك . ثم يعود ابن خلدون في الباب الخامس من المقدمة ويعقد فصلا وهو : (الحادي والعشرون) ليتكلم مرة ثانية عن العرب بقوله : في ان العرب ابعد الناس عن الصنائع ...

هذه هي الفصول التي يقرر فيها حكمه . وقد ذكر في مقدمته وفي تاريخه كلمة «عرب» في مواطن ومعان مختلفة .

Scanné avec CamScanner

والسؤال الهام الذي نطرحه هنا : ما هي الأدلة التي استند عليها ابن خلدون في اطلاق هذه الاحكام العارية من كل مجاملة ؟ وما هي التعليلات التي يوردها لبيان اسباب هذا النوع من الطبائع والاخلاق ؟

ان ابن خلدون بعيد جدا عن الحديث العاطفي لانه لا يدلي بحكم الا ويعلله بعلل جغرافية واقتصادية وتاريخية .

اننا نجد ابن خلدون وكأنه يقول : ان كل شعب أو مجتمع احيطت به مثل هذه الظروف ، أو كانت حالته على هذا المنوال كانت طباعه على مثل ما كان عليه العرب . ان ابن خلدون جعل من كلمة عرب معنى ومرحلة من مراحل الاجتماع البشري أي البداوة والتوحش—والتوحش هنا لا يعني معنى اخلاقيا وانما حالة طبيعية اي لا دخل لحكم القيمة في ذلك — وهي المرحلة الاولى لتكوين المجتمعات وسيرها في طريق الحضارة . وان اصل الحضارة نفسها انما هي البداوة . ففي هذه المرحلة التي عليها العرب تنسب لهم كل النقائص التي تنسب الى مرحلة بدائية بالنسبة الى مرحلة اكمل منها. انه لم يتحدث عن العرب بوصفهم جنسا من اجناس البشر — وان هذه هي خاصته وسيبقى كذلك كما يدعي بعض المتعصبين الغربيين — ولكنهم بوصفهم سكان منطقة جغرافية معينة ، وحالة اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة ، سواء كان سكانها جنسا من العرب او من الترك او من الصقالبة . انه يستعمل كلمة « عرب » كأنها مرادفة لمعنى من المعاني الاجتماعية ، وليست اسما لجنس من اجناس

Scanné avec CamScanner

البشر ، وهو نفسه يوضح ذلك بقوله «ومن كان في معناهم.»

لنعد الى النصوص ونتأمل ما قاله في هذا الصدد ، ونتتبع تعليلاته لنتبين هل كانت دراسته مبنية على عاطفة ام هو حكم نتيجة لبحث علمي دقيق ؟.

يقول ابن خلدون في الفصل الحادي عشر : ان العرب لا يتغلبون الا على البسائط ، وذلك لأنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعيث ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ، ويفرون الى منتجعهم بالقفر (٤).

ان هذا الوصف وصف حقيقي لحالة طبيعة التوحش ـ التسلط على اسهل الاشياء واخذ ما امكن اخذه ـ وهذه الاغارات معروفة في كتب التاريخ اي هناك قبيلة تغير على اخرى . وان الاغارات كانت تأخذ اسهل هدف لان الضحية لا بد ان تكون سهلة الوصول وأوهن قوة من القبيلة المغيرة لكي يتمكن من مغالبتها وارضاخها ويقول ابن خلدون في نفس الفصل (فكل معقل او مستصعب عليهم فهم تاركوه الى ما يسهل عنه ولا يعرضون له ... واما البسائط متى اقتدروا عليها لفقدان الحامية وضعف الدولة فهي نهب لهم وطعمة لآكلهم).

اما اذا انتقلنا الى فصل آخر ، ولعله الفصل الذي اثار الحمية العرقية عند الناقدين العرب هو الفصل الذي يقول فيه (ان العرب اذا تغلبوا على اوطان أسرع اليها الخراب) واما البرهنة التي يقدمها على هذا الحكم فهي : ان السبب في ذلك انهم امة

Scanné avec CamScanner

وحشية ، وباستحكام عوائد التوحش واسبابه فيهم صار لهم خلقا وجبلة ، وكان عندهم الفا لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة . هذا الحكم هو وصف للحالة الطبيعية للتوحش ، المقابل للتجمع او التمدن . وهذا الوصف في الحقيقة ليس خاصا بالعرب ، وانما يمكن ان يطبق على كل الشعوب في هذه الحالة او في هذا الطور . والتوحش حالة طبيعية يعيشها الكائن الحي انسانا كان او حيوانا عيشة منفردة ومنعزلة وبعيدة عن العمران والتنظيم . ان هذا الكائن الحي الذي تعرض لشظف العيش ، والجفاف والرمال لا بد ان تكون طباعه على هذه الحالة ، وذلك لعدم توافر انظمة تقهره وتوقفه عند حده . ويضيف ابن خلدون في نفس الفصل شرحا وتعليقا (فغاية العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له) اي ان السر هنا في الترحال وعدم الاستقرار اذ ان المدنية تتبع حتما السكون اما الترحال فغايته مؤقتة ، يأخذ ما قدر عليه ، ويستغل الثمين والخسيس لحل ازمة مؤقتة .

ويعقد فصلا آخر — وهو الفصل الحادي والعشرون من الباب الخامس (ص — ٧٢٠) — للحديث مرة أخرى عن العرب ويرى بأنهم أبعد الناس عن الصنائع . انه لا يعلل ذلك بقلة الذكاء او تأخرهم العقلي كما يفعل «رينان» E. Renan وانما يعلل ذلك بأسباب منها : انهم اعرق في البداوة ، وأبعد عن العمران الحضري وما يدعو اليه من الصنائع — اي انهم في مرحلة أقل من مرحلة الصنائع — وهي مرحلة البداوة — ولكي

تبين لنا فكرته – اللاعرقية – اكثر فهو يعطي امثلة لأجناس اخرى في نفس الفصل (وعجم المغرب من البربر مثل العرب في ذلك لرسوخهم في البداوة منذ أحقاب من السنين) واذا قال بأنهم أبعد الناس عن العلوم علل ذلك بان العلوم محتاجة الى التعليم وهو مندرج في جملة الصنائع . والصنائع لا تكون الا في المدن اي في مرحلة الاستقرار ونشوء الحضارة .

ثم ننتقل بعد أن ذكرنا الاغارات ونتائجها التي هي من صفات التوحش ومن المتطلبات الاقتصادية – اي المعاشية – وفقدان الصنائع والعلوم في هذه المرحلة لنفس الاسباب ، لنصل الى مرتبة تأسيس الملك . فكيف يكون ؟ أو ما هي الاسباب التي تمكن العرب من تكوين الملك وتسييره ؟ ان ابن خلدون يرى بأن العرب لا يحصل الملك لها الا بصبغة دينية من نبوة او ولاية او اثر عظيم من الدين عن الجملة . فبماذا يعلل ذلك ؟ يرى ابن خلدون ان السبب في ذلك انهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب امة انقياداً بعضهم لبعض ، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة . فقل ما تجتمع اهواؤهم . فاذا كان الدين بالنبوة او بالولاية كان الوازع لهم من انفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة ،الوازع عن التحاسد والتنافس ... أي ان الدين عنصر لتغييرهم من حالة التوحش والانعزال إلى حالة قابلة للاجتماع والتمدن .

ولنا أن نتساءل أخيراً هل ذكر ابن خلدون نقائص العرب

فقط أم ذكر فضائلهم مقابل ذلك ؟ – وهي الفضائل الموجودة عندهم وهم في حالة التوحش – وذلك ليتبين لنا اذا كان منصفاً ام متحيزاً ، اذا كان يحكم احكاماً عقلية ام عاطفية ؟

اننا نجد ابن خلدون يقرر في الفصل نفسه الذي يتكلم فيه عن النقائص في حالة التوحش يبين كذلك الجانب الايجابي فيها (وهم مع ذلك اسرع الناس قبولا للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الاخلاق الا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهيىء لقبول الخير . .)(٥).

نجد ابن خلدون في هذه الفكرة يلتقي مع (روسو) * الذي يرى : بان الحالة الوحشية هي الحالة الطبيعية والمرحلة الاولى للانسانية .

هذه هي الآراء التي ادلى بها ابن خلدون والتي ادت الى كثير من الفهم الخاطىء، لقد درس ابن خلدون وضعية اجتماعية دراسة موضوعية ، ووصف مرحلة من مراحل البشرية في حالة تجمعها ، وذكر الحقائق التي تتسم بها هذه الظاهرة من نقائص وفضائل . ان ابن خلدون أبعد الناس عن التعصب والتحزب وكيف يكون كذلك وقد أدلى برأيه في التاريخ إذ يرى بـان التحزب والتشيع مفسد لرواية الاخبار وصحتها ، ومفسد للعلم نفسه .

---

* جان جاك روسو : مفكر فرنسي عاش في القرن الثامن عشر ، من كتبه الهامة في هذا الميدان : العقد الاجتماعي وأصل اللامساواة بين البشر الخ ...

فقط أم ذكر فضائلهم مقابل ذلك ؟ — وهي الفضائل الموجودة عندهم وهم في حالة التوحش — وذلك ليتبين لنا اذا كان منصفاً ام متحيزاً ، اذا كان يحكم احكاماً عقلية ام عاطفية ؟

اننا نجد ابن خلدون يقرر في الفصل نفسه الذي يتكلم فيه عن النقائص في حالة التوحش يبين كذلك الجانب الايجابي فيها (وهم مع ذلك اسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الاخلاق الا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهيىء لقبول الخير ..)(٥).

نجد ابن خلدون في هذه الفكرة يلتقي مع (روسو) * الذي يرى : بان الحالة الوحشية هي الحالة الطبيعية والمرحلة الاولى للانسانية .

هذه هي الآراء التي ادلى بها ابن خلدون والتي ادت الى كثير من الفهم الخاطىء ، لقد درس ابن خلدون وضعية اجتماعية دراسة موضوعية ، ووصف مرحلة من مراحل البشرية في حالة تجمعها ، وذكر الحقائق التي تتسم بها هذه الظاهرة من نقائص وفضائل . ان ابن خلدون أبعد الناس عن التعصب والتحزب وكيف يكون كذلك وقد أدلى برأيه في التاريخ إذ يرى بـــان التحزب والتشيع مفسد لرواية الاخبار وصحتها ، ومفسد للعلم نفسه .

---

* جان جاك روسو : مفكر فرنسي عاش في القرن الثامن عشر ، من كتبه الهامة في هذا الميدان : العقد الاجتماعي وأصل اللامساواة بين البشر الخ ...

اما اقتصاره على دراسة المغرب . وهذا رد على الامير عبد الله عنان – فهذا ما يخبرنا عنه ابن خلدون نفسه موضحاً ذلك (وانا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحاً ومندرجاً في اخباره أو تلميحاً لاختصاص قصدي من التأليف بالمغرب واحوال أجياله وامه وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الاقطار..) لماذا ؟ (لعدم اطلاعي على احوال المشرق وأممه واما الاخبار المتناقلة فلا توفي كنه ما أريده منه فالمسعودي انما استوفى ذلك لبعد رحلته ..) هنا تظهر لنا طريقته العلمية لا التعصبية او التشيعية وهي قيمة المشاهدة وتقلبه في البلاد . وهذا ما يسميه علماء الاجتماع بالممارسة والمشاركة، كما ذكر في كتابه، مع أنه لما ذكر المغرب قصد في استيفاء احواله (٦) .

ان هذا اللفظ الصريح ليس تعصباً للبربر ، ولا تعصباً على العرب وانما النزاهة العلمية تقتضي ذلك ، وابن خلدون الذي نقد أسلافه كيف يمكنه أن يرتد عن رأيه الاول وان يخالف ما أوصى به ولذا نجده يتحاشى الكلام عن ظاهرة يجهلها ، او عن اخبار لم تمكنه الظروف من تصحيحها أو تمحيصها . واما ذكره للمغرب فلأنه شاهد تقلباته واحواله وفهم بذلك كل ما يدور به من بنيات اقتصادية واجتماعية وسياسية .

ان دراسته للعرب انما هي دراسة وتحليل اجتماعي لمرحلة من مراحل التجمع البشري . انه وصف وتعليل وتتبع لكل النشاطات والسلوكات واظهار للعلل . وبذلك نعد دراسته دراسة

Scanné avec CamScanner

علمية موضوعية لا دخل للحكم الاخلاقي او العاطفي فيها .

ان كلمة عرب تعني معنى لمجتمع في الحالة الطبيعية المتوحشة . ونجد ابن خلدون في هذا الصدد يقدم صورة حية للحياة المجتمعية في جميع ابعادها . انه يصفها من الداخل حين يكلمنا عن حياتهم الاقتصادية والنفسية والعلاقات الاجتماعية ، كل ذلك وهو متجرد من الذاتية . ونجده في دراسته يراعي العامل الحركي لان المجتمع في تحرك دائم وهذا ما يذكرنا بموقف المدرسة الاجتماعية المعاصرة المختصة بالمجتمعات البدائية ويمثلها — ليفي برول — ومن ذلك يبدو لنا جلياً بان كل مجتمع لا يكتفي بما اجتمع له من وسائل المعاش دون ان يمتد بصره الى ما وراء ذلك من امكانيات حضارية أخرى . وقد مرت الشعوب حتى في بدايتها ان تتصور عوالم أخرى خارج عالمها الضيق في صور شديدة الاختلاف ، فهي احياناً مبالغة في القدرة والقوة والمهارة وهي احياناً امعان في الضعف والتخلف والتأخر . وهذا ما يبين لنا بان الانسان يدرك دائماً أن هناك انماطاً معاشية أخرى ممكنة ، وهذه التحركات والاغارات من الوسائل المغيرة لنمط الحياة البدوية ، او حياة الترحال (٥) .

وأما الدرس الذي يمكن أن يستخلص من هذه الفصول

---

٥ يمكن أن يعود القارىء إلى كتب : غاستون باشلار لينظر كيف أن الاحلام — أحلام اليقظة — كثيرا ما تكون حافزا التقدم العلمي... وكذلك كتاب ليفي برول فيما يخص الذهنية البدائية .

فهو ان ابن خلدون وصف حالة اجتماعية في طور من اطوارها ان هذه الدراسة الموضوعية ستعيننا على تفهم المجتمع البدوي في هذه البلاد في ايامنا هذه على الرغم من تعاقب الاجيال فان الحالة الاجتماعية في هذا العصر مضاهية في كثير من الأوجه للحالــة الاجتماعية في عصر ابن خلدون . وان الحركيــة – أو الصراع – ما زال قائماً بين طبقتين : البدوية والحضرية .

مراجع خاصة

١ – الاستاذ ساطع الحصري يورد الرد على هذه الآراء في كتابه : دراسات في مقدمة ابن خلدون .. ويدافع عن ابن خلدون ليثبت عروبته غير أننا نتفق معه في بعض الآراء ونختلف معه في آراء اخرى اذ غايتنا ليست اثبات عروبته وانما تتبع طريقته العلمية .

٢ – الدكتور طه حسين : دراسة نقدية وتحليلية للفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون .

٣ – عبد الله عنان : ابن خلدون حياته وتراثه الفكري .

٤ – المقدمة (ط لبنان دار الكتاب ص ٢٦٢) .

٥ – المقدمة (ط لبنان دار الكتاب ص ٢٦٦) .

٦ – المقدمة (ط لبنان دار الكتاب ص ٥٣٠ – ٥٤٠) .

Scanné avec CamScanner

مفهوم العصبية عند ابن خلدون

اذا ألقينا نظرة فاحصة على مقدمة ابن خلدون ظهرت لنا كلمتان هامتان تعودان دائماً في دراسته هما : البادية ، والحضارة .. واذا تتبعنا الكلمتين لظهرت لنا حركة جدلية بينهما فيها تفاعل وتأثر . ثم من خلال هذه الدراسة يأتي مفهوم او عنصر يبني عليه ابن خلدون ابحاثه . ان نقطة الانطلاق عنده هي السياسة والسلطة . ان هذه النقطة املتها عليه ظروفه الشخصية وتجربته الخاصة . فقد قضى ربع قرن على مسرح السياسة المغربية يزاولها ويتأمل فيها ، ويشاهد التغيرات والتطورات والتحولات التي تحدث في المجتمعات – اي في المجتمعين البدوي والحضري – وزيادة على هذا حاول ان يعرف عن هذه – القوة – المسيرة والمغيرة لذلك .

ولكي يتمكن من معرفة الأصول والمبادىء اهتم بدراسة حالة هذه المجتمعات في ضوء الحاضر والماضي . فاما حاضر السياسة في المغرب فقد عاشه ، فهو اذن مشارك ومساهم ومخطط . وبذلك يمثل الشاهد الحقيقي لهذه التحولات وليس متفرجاً فقط

Scanné avec CamScanner

يشاهد ويلاحظ هذه التطورات من الخارج بل كان ضمن المعمعة وأحد العناصر التي ساهمت في هذه الحركة. ومن ذلك نجده يأخذ بفكرتين أساسيتين هما : سلطان الدولة وما له من اثر في توجيه الامور وتسييرها ، أي ان اتجاه السلطان او نزعاته او مبدأه تظهر في العلاقات الاجتماعية وفي الانجازات التي تتحقق. وهذه الفكرة إن تبدو بديهية في عصرنا هذا فهي في الحقيقة نتاج لتحليل ودراسة وضعية اجتماعية . كان ابن خلدون يقول لنا لا يكفي ان يدلي صاحب الدولة بمبدئه لكي ينعت بذلك ، بل ان مبدأه الحقيقي او مذهبه يظهر في الانجازات وفي العلاقات الاجتماعية وفي الروابط التي تجمع السلطة والمواطنين .

ثم هناك فكرة هامة وهي التقابل بين البداوة والحضارة وما بينهما من فوارق – وإن كانت الأولى نواة للثانية – وكان لمرحلة القلق والاضطراب والتحولات – التي سادت هذه الفترة التاريخية التي مر بها المغرب في القرن الرابع عشر – شأن في اظهار ما للعصبية من اثر في تبدل الولايات والدول .

وأي تنافس أشد من ذلك التنافس الذي وقع فيه بنو حفص وبنو عبد الواد وبنو امرين خلال نصف قرن او يزيد . ثم هناك تدخل عنصر هام وهو جماعة البدو من زناتة وغيرهم كوسائل ضغط وقهر وتسلط . ابتداء من هذه الوضعية توصل ابن خلدون الى ان المحرك والمغير والمحول للمجتمعات هي العصبيـــة .

ان العصبية تبدو وكأنها العنصر الضروري والكافي

Scanné avec CamScanner

Elément nécessaire et suffisant للربط بين وجهي العمران في تكوينه وتفككه . فالدافع الذي يحول القبيلة من حياة بدوية الى حياة حضرية ويدفعها الى ذلك ، والعنصر الذي يضمن لها الحياة والحماية والتغلب والسلطة في آخر المطاف انما هو كامن في العصبية . ان العصبية تبدو عند ابن خلدون بمثابة المحور Axe الذي يدور حوله معظم الابحاث الاجتماعية وتتصل به جميع مباحث الاجتماع السياسي خاصة . ومن ثم يمكن لنا أن نقول بان العصبية : هي حالة ذهنية عاطفية تظهر في العلاقات والسلوكات التي تتسم بها مجموعة من البشر في حالة البداوة التي تأخذ بيدها الى الملك والسلطة ، وتبرز مرة اخرى كنتيجة للصراعات التي تظهر في المدينة او الدولة ولها اطوار تمر بها ومطاف تنتهي اليه (*) .

ان مفهوم العصبية ترجم الى معان مختلفة ﻓ «ليون غوتييه» L. Gauthier ترجمه « بروح التكاتف » Esprit de clan الذي يظهر بين افراد القبيلة او الطائفة الواحدة . كما ترجمه « ديسلان » De Slane بروح التكاتف Esprit de corps الذي يظهر بين الاشخاص المنتسبين الى المهنة الواحدة اي الذين يمثلون كتلة ، وجسماً واحداً . وهناك من رآها كلمة مرادفة لما يسمى اليوم بالقومية بمعنى انها تحمل معنى عرقياً كالقومية الالمانية .. وهناك من رأى بأن العصبية مفهوم عقائدي لطبقة معينة هي البدو تريد التسلط على المدينة والفوز بالسلطة ولكن

* يمكن أن يعد هذا تعريفاً لهذا المفهوم الذي ترجم إلى مفاهيم مختلفة .

Scanné avec CamScanner

هذا المفهوم لا يتسم بالعرقية وانما بالطبقية . وهناك من أخذ العصبية في مفهومها اللغوي وقال بانها الرابطة الدموية .

ان ابن خلدون لم يستعمل هذه الكلمة بمعناها اللغوي الظاهر ولا بالمعنى العرقي ، بل استعملها بمعنى أوسع من ذلك بكثير إنه أدخل في نطاق مفهوم العصبية الروابط الاجتماعية والظواهر التكاتفية والتناصرية وبذلك أصبحت العصبية مفهوماً اجتماعياً Concept Sociologique يتدخل في المجتمعات ويسيرها . ان الاهتمام الذي يوليه ابن خلدون للعصبية كمحرك هو عائد الى البيئة التي انتجته فالبيئة الاجتماعية والسياسية التي عاش فيها ابن خلدون كانت بيئة خاصة تمت بصلات وثيقة الى الحياة البدوية من جهة والى الحياة الحضرية من جهة أخرى . انها بيئة تجمع بين البداوة والحضارة ، والحركة التي تجمع وتتفاعل بين الظاهرتين والتقلبات التي تحدث راجعة الى العصبية . ان المدن في عصر ابن خلدون كانت داخلة في نطاق تأثير القبائل والعشائر وقريبة من ميادين فعاليتها ولذا كانت الدول القائمة فيها تتأثر تأثراً شديداً بالقبائل والعشائر حتى انها كثيراً ما كانت تتكون وتنحل وتتوسع وتقوم وتنهار من جراء تجمع العشائر وتفرقها . ان العصبية تتأتى هنا لتفسير تطور الظاهرة السياسية خلافاً لما يراه الاستاذ ساطع الحصري (١)* .

ولكي نتعرف على العصبية كمحرك علينا ان نعود الى مصدرها

* يمكن أن يعود القارىء الذي يريد التوسع إلى كتاب المرحوم ساطع الحصري : دراسات في مقدمة ابن خلدون ..

ثم نتابع الادوار التي تقوم بها اثناء تطورات المجتمعات واشكالها في الدولة والمجتمعات والصور التي تأخذها أثناء تحولات المجتمعات والأدوار التي تلعبها .

فما هو مصدر العصبية ؟

اذا رجعنا القهقرى الى الجاهلية وألقينا نظرة تأملية على هذه الفترة من الزمن لوجدناها تتسم بالبداوة وقل ما نجد فيها الامصار، وبذلك نستطيع ان نتعرف على المصدر الحقيقي للعصبية . ان مبدأ العصبية بيولوجي طبيعي . يرى ابن خلدون بان صلة الدم او الرحم طبيعي في البشر مذ كانوا . ثم تأتي رابطة اخرى تتعدى صلة الدم الى الولاء والحلف، ان نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه وذلك سبب الأنفة التي تلحق النفس من احتضان جارها أو قريبها او نسيبها بوجه من وجوه النسب أو قريب منها (ان العصبية انما تكون من الالتحام بالنسب او ما في معناه) وكذلك (اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب او قريباً منها) .

ان صلة الدم تتعدى صلة الرحم بل تتعدى العرقية نفسها **(انما المعنى الذي كان به الالتحام انما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاعة وسائر احوال الموت والحياة)** (٢) . هذا هو المصدر الحقيقي للعصبية وهي المساواة في حياة الفقر ، والمساواة في الشعور والحياة وان الامثلة في تاريخ العرب على ذلك كثيرة ، فالخوارج كمذهب أو كنزعة دينية التي اخذت — فيما بعد — ابعاداً سياسية كان اتباعها عرباً ولكن من مبادئهم الاساسية الاّ تقتصر الخلافة على

العرب – اعني اهل البيت – بل تتعدى الى أي مسلم اظهر الكفاءة والصلاحية . في حين نجد الشيعة تكونت من قبائل غير عربية في بداية الامر ولكنها تطالب بالخلافة لاهل البيت اي لقريش ولابناء علي بالخصوص . ومن ثم فالعصبية ليست خاصة بالقرابة الدموية بل قد تتعدى الى الحلف والولاء . ويرى ابن خلدون «بأن النسب امر وهمي لا حقيقة له» (٣) . ويرى بأن الانساب تسقط من شعب الى شعب ، ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم . إن العصبية قد يعود مصدرها الى الطبيعة البشرية وإلى أثر القرابة في الحياة الاجتماعية. ان هذه الرابطة المعنوية التي تربط ذوي القربى والأرحام وحياة الشظف بعضهم ببعض ، ولسان العرب يسمي ذوي القربى باسم «العصبة» وهذه الكلمة تمت بصلة في الاشتقاق الى كلمة «عصب» الذي يعني الشد والربط . وكلمة «العصابة» بمعنى الرابطة ، كما ان الخصال والافعال والسلوكات الناجمة عن ذلك من تعاضد وتشيع وتكاتف تسمى بـ «العصبية» .

ان العصبية قوة طبيعية في بادىء الأمر لا يعي مفهومها الفرد البشري وانما يسلك سلوكاً يعززها ولا يمكنه معاكستها الا اذا انسلخ منها فلذلك تبدو وكأنها شيء تلقائي ، والعصبية ضرورية طبيعية عند البدو وذلك لما اختصوا به من نكد العيش ، وشظف الاحوال ، وسوء المواطن . حملتهم عليها الضرورة التي عينت لهم تلك القسمة ، وهي لما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها ، والإبل تدعوهم الى التوحش في القفر لرعيها

Scanné avec CamScanner

من شجره ونتاجها في رماله ، والقفر مكان الشظف والسغب فصار لهم إلفاً وعادة وربيت فيهم أجيالهم حتى تمكنت خلقاً وجبلة فلا ينزع اليهم أحد من الأمم ان يساهمهم في حالهم ولا يأنس بهم أحد من الاجيال .

ان العصبية التي تتولد عن البادية تكون قوية ، وذلك لأن الحياة البدوية تتضمن شيئاً من الاعتزال (ان القفر مكان الشظف والسغب والعيش صار فيها الفاً وعادة) وكذلك لأن حالة البداوة تقتضي — بطبيعتها — وجود عصبية قوية لان الدفاع لا يتم الا على ابنائها المعروفين بالشجاعة ، ولا يصدق دفاعهم وذيادهم الا اذا كانوا اهل عصبية لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم ، اي ان طبيعة البادية نفسها تقتضي العصبية .

ان ابن خلدون ينظر الى العصبية نظرة إبهار وتعجب لما رآه عند بدو المغرب من شجاعة وترابط والتحام . وتبدو لنا اكثر وضوحاً في الجاهلية وذلك لانها خلدت في اشعارهم ولعل أوضح مثل يضرب هو حرب البسوس . هذا هو مصدر العصبية . ولنا ان نتتبعها لتظهر لنا في الادوار التي تقوم بها اثناء تطور المجتمع من البداوة الى الحضارة اي من حياة القبيلة الى الدولة وبذلك تظهر لنا كعنصر أساسي في السياسة ..

ان ابن خلدون يبني الدولة على أساس من الجماعة المتلاحمة المتماسكة التي تستشعر فيما بينها بالتعاطف والحمية المتبادلة والمبادرة الى مناصرة أعضائها . وان الوصول الى الحكم انما يكون للروح الجماعية والهدف المشترك وتحقيق البغية . ان هذه الروح

الجماعية هي أساس القوة في العصبية . ففي هذه الفترة تكون العصبية في أوج نشاطها ، هذه العصبية التي أسست الدولة او الملك وتحصلت على السلطة . وإنما وقع ذلك بعد صراع العصبيات المختلفة حول طلب البغية اذ ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي : الملك . وذلك لأن الدور الذي تلعبه العصبية هو : الحماية والمدافعة والمطالبة .

ويرى ابن خلدون بان الملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية وكذلك الرئاسة لا تكون الا بالتغلب والتغلب يكون بالعصبية . ان ابن خلدون ارجع كل شيء الى العصبية وان أي حدث وأي تطور انما يعود إليها . وفي هذا الصدد يوجه ابن خلدون نقداً الى «الطرطوشي» الذي فسر هذه الظاهرة بغير تفسيره وكان يرى ان الطرطوشي وقع في خطأ عند تفسيره القوة التي تستند عليها الدولة . اذ يرى الطرطوشي بأن حامية الدولة هم الجند . ويعلل ابن خلدون عدم تفطن الطرطوشي الى القوة الحقيقية التي اكتشفها هو وهي العصبية ، هي القوة الحقيقية في بناء الدول . وان سبب عدم تفطن الطرطوشي لذلك هو لأنه عاصر دولة وهي تقترب من نهايتها بعد ان وهنت عصبيتها واصبحت تعتمد على الموالي والصنائع والمستخدمين بالأجر للمدافعة عن كيانها . انه عاصر دولة وهي تعتمد على الجنود المرتزقة في مرحلة ضعفها . فيتبين لنا من هذا النقد الأهمية العظمى التي يوليها للعصبية بل إنه يقدمها على الدعوة الدينية .

Scanné avec CamScanner

بل ان الدعوة الدينية نفسها تعتمد على العصبية . ويعقد لذلك فصلا فيقول : «بان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» . . . ويعلل ذلك بان كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من عصبية ويستشهد بدعوة المهدي والمرابطين وذلك لوجود لصبير وهم قبائل لمتونة وبذلك استطاعوا نشر الدعوة في المغرب . ويرى بأن أية دعوة لا تعتمد على العصبية ستفشل وتنقرض فإذا ذهب أحد الناس هذا المذهب وكان فيه محقاً وقصر به الانفراد عن العصبية طاح في هوة الهلاك (٤) ويردف قائلا : ومثال ذلك كثير والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها (٥) ثم ان هذا المحرك نفسه يتطور بتطور المجتمع ، أي ان البنيات الذهنية تساير البنيات الاقتصادية وبذلك فإن كل دولة عند ابن خلدون تقوم على أساس من العصبية وهي القوة الطبيعية التي تدفع في مجال التطور الاجتماعي وطريقه المحتوم الى تأسيس الدولة في صورة الملك . هذه الفترة هي فترة الالتحام والتقشف والتفاني والتضحية ، غير أن هذه الحركة لا تقف جامدة بل هي خاضعة لعملية التطور وهي تغاير جو البداوة التي ترعرعت فيه وتدخل في الحضارة وتصبح الدولة وعاء جديداً لحياة جديدة بنشاطها . وهنا نجد العصبية نفسها تتغير فإن كانت في البدء تطلب الملك فقد صارت تطلب الاستقرار والتمتع . ولما كانت طبيعة المجتمع والتاريخ يقتضيان التطور فإن العصبية تنحل شيئاً فشيئاً لأن صاحب الدولة يحاول الانفراد بالملك ويبتعد عن عصبيته الأولى . وبسبب ذلك نجد الرابطة تومن شيئاً فشيئاً حتى

تنحل . وانحلالها انما هو دليل على فنائها وفناء الدولة نفسها .
(اعلم ان هذه الاطوار طبيعية للدول فان الغلب الذي يكون به الملك انما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراس ولا يكون ذلك غالباً الا مع البداوة فطور الدولة من اولها بداوة ثم اذا حصل المال تبعه الرفه واتساع الاحوال والحضارة . والحضارة انما تنمو في الترف) .

• • •

ان ابن خلدون يرجع كل شيء الى العصبية اذ يرى بان قوة الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها راجع الى نسبة القائمين بها في القلة والكثرة . والقائمون هنا هم أصحاب العصبية ــ الجند او السكان ــ ويشبه ابن خلدون العصبية بالاشعة والانوار التي تزداد سطوعاً في وسط الدائرة وتضعف شيئاً فشيئاً حتى تتلاشى عند الاطراف ــ اما وسط الدائرة فهي البادية واما الاطراف فهي الدولة ــ انه يلجأ هنا لبيان اثر العصبية الى اعتبارها قوة من قوى الطبيعة ، يخضع تأثيرها في المدى والأمد ، اي لها حياة واطوار وهي كالقوة الطبيعية الاخرى التي تتفاعل مع العالم الخارجي تخضع لقوانين ولمراحل .

• • •

لقد تبين لنا من دراسة العصبية انها المحور والمحرك الديناميكي للمجتمع وان كل انجاز وكل فشل انما يعود اليها لانها هي القوة الحقيقية الكامنة في الانسان للخلق والابداع والغنى ...

المراجع الخاصة

١ ـ الأستاذ ساطع الحصري : دراسات في مقدمة ابن خلدون ص ٣٣٤ .

٢ ـ المقدمة : (ط لبنان دار الكتاب ص ١٨٤)

٣ ـ المقدمة : (ط لبنان دار الكتاب ص ١٢٩)

٤ ـ المقدمة : (ط لبنان دار الكتاب ص ٢٨٣)

٥ ـ المقدمة : (ط لبنان دار الكتاب ص ٢٨٤)

Scanné avec CamScanner

فاعلية العصبية

الهرم والفنـــاء

وهـــن في العصبية

العمـــران

الحضارة = الاقتصاد (الترف) ازدهار الصنائع والعلوم والفنـــون

ملاحظة :

البادية بفضـــل العصبية والدعوة تصل إلى الملك والسلطة فتنشئ حضارة وعمراناً ثم يأتي الهرم والفناء عندما يوهن المحرك الذي هو العصبية .

ملك = سلطة

عصبية + دعـوة

البادية = اقتصاد ضروري (تقشف) + عصبية قوية

ابن خلدون المؤرخ

ان أكبر عائق يشعر به الدارس اثناء بحثه في العلوم الانسانية هو الموضوعية انه ليس كذلك في العلوم الاخرى . ان الفيزيائي او الكيميائي ليس في الفزياء او الكمياء ، في حين أن المؤرخ في التاريخ . ومن ذلك فان الموضوعية في دراسة علمية للتاريخ مثل أعلى ولكنه عزيز المنال . ويرى «فنلون» Fenelon بان المؤرخ الصالح هو الذي لا ينتمي الى اي زمان ، ولا الى اي مكان . غير ان هذا النموذج يستحيل ايجاده ، اذ ان المؤرخ لا يمكن الا ان ينتمي الى زمن معين ، بل الى مجتمع معين . ومن ذلك يظهر لنا جلياً بان الموضوعية التاريخ محدوداً لأن الدارس نفسه موجود ضمن التاريخ .

إن هذه الموضوعية صعبة المنال ورغم ذلك فهي من الشروط اللازمة للعلم . وسنرى مدى تطبيقها في أي العلوم الانسانية الذي هو التاريخ . وقبل ذلك يجدر بنا ان نتعرف على ميدان التاريخ وطرقـه .

• • • •

Scanné avec CamScanner

يرى القدماء بان التاريخ فن أو فرع من الأدب . ويعنون بهذا انه على المؤرخ ان ينشىء قبل كل شيء اثراً جميلاً وأن يقدم امثلة أخلاقية ، لا أن يبحث عن الحقيقة كما هي ويسردها . وذلك لأسباب عديدة منها : إظهار ما للأجداد من امجاد ، كما هو الحال عند توسديد Thucydide فان التاريخ عنده درس يلقن ، والدرس الذي يقدمه لنا يتوخى منه اظهار صلابة «اسبارطا» في مقابل ضعف «اثينا» ؛ ان هذا النوع من التاريخ يمكن ان يخدم قضية أخرى غير العلم وهي «الاخلاق» فيصبح التاريخ بهذا المفهوم علم الوعظ والارشاد . وفي القرن التاسع عشر ظهر نوع آخر من التاريخ ، وهو التاريخ الملتزم أي الذي يدرس قضية معينة ، ويدافع عنها ويحاول إبرازها ، وهذا النوع من التاريخ هو الذي يظهر في المذهب الماركسي .

غير أن التاريخ كعلم هو المقال المنظم ، وليست غاية هذا التنظيم بديعية محضة ، اذ ينبغي على المؤرخ ان يظهر وراء فوضى الاحداث والوقائع الفردية التي تبدو معزولة عن الحركات الجماعية السبب الذي يتحكم فيها ويظهرها .

ثم ان التاريخ كثيراً ما يتداخل مع العلوم الانسانية الاخرى ولكن هناك اختلافاً بين علم التاريخ والعلوم الاخرى ، وذلك لأسباب عديدة واهمها : ان الوقائع التاريخية وقائع قد مضت فلا يمكن ان تعاد ثانية خلافاً للوقائع الطبيعية الحاضرة دائماً نظرياً ، والتي يمكن دوماً تجديدها في المخبر . ان التاريخ يتصل بعلم الاجتماع ويخدمه ويرى «لوبرا» G. Lebras بأن أكثر

خطأ يرتكب في الدراسات الاجتماعية هو نسيان التاريخ في حين يرى ابن خلدون العكس ، اذ ان التاريخ لا يمكن أن يفهم عن حقيقته اذا لم يراع فيه العمران (١) غير ان هناك اختلافا بين المؤرخ والعالم الاجتماعي ، فعالم الاجتماع مطالب بالبحث عن قوانين عامة تتحكم في الظواهر الاجتماعية فمثلا لو أخذنا حادثين : ثورة ١٩٤٥ * من جهة وثورة ١٩٥٤ من جهة اخرى وقدمناهما إلى العالم الاجتماعي والمؤرخ. فالمؤرخ يرى بأن أحدهما ليس تكرارا للآخر ، فلكل منهما مكانه المعزول في الماضي ، ويفسر كل منهما بأسباب خاصة ، وكل منهما حادث فردي . فلا وجود اذن لقوانين في التاريخ لا بمقتضى الموضوع بل بمقتضى وجهة النظر وطريقة البحث والاستقصاء . وهذا لا يعني ان المؤرخ لا يستطيع أن يستعين في تفسيره للأحداث بعلاقات ثابتة يستمدها من علم الاجتماع كما فعل ابن خلدون ، وكما يفعل الماركسيون اللذين يطبقون علمهم الاجتماعي على الصيرورة العينية المشخصة .

والتاريخ يبحث ــ الواقعة ــ ولكنه لا يبلغها الا بشكل غير مباشر ، وذلك من خلال الوثائق . ويترتب عن هذا أن الواقعة التاريخية او (الحادث التاريخي) تستقرأ استقراء ، على حين ان الواقعة الطبيعية بداهة حسية ظاهرة ، ومن ثم فان التاريخ لا ينصب الا على ما تركه الانسان ، من أثر حضاري ،

---

* ثورة أم تمرد ؟ لقد سمينا الحادث ثورة مجازا إذ في الحقيقة هي ثورة غير منظمة وإنما عصيان أو تمرد واستنكار ...

Scanné avec CamScanner

واقعية تربطه فيها برباط تركيبي قبلي سببي كما يسميه «مارك بلوك» Marc Block . انـنـا نسلم بحقيقة الماضي أو واقعيته ، والماضي اذا ما وجهناه لذاته هو صيرورة قبل ان يكون مضموناً . ومهمة المؤرخ هي تأمين تقاريب تلك الأحداث من أجل - بعث الماضي - كما يقول : «ميشلي» Michelet ولم يكن هذا البعث بعثاً للملوك وللمعارك الحربية والاتفاقيات فحسب إذ العلم ينبغي عليه احياء المجموعات الحضارية في الديمومة المشخصة . ولا يعنى المؤرخ بسرد الوقائع حسب تسلسلها الزمني لوجه السرد ، بل يعنى بها بمقدار ما تكون محكاً للترابط العلمي .

اما «لوسيان فافر» Lucien Febvre (٣) فيطلب من المؤرخ ان ينظم الماضي على وضعية الحاضر ، وهذا ما يسمى بالوظيفة الاجتماعية للتاريخ ، وذلك لندرك الوقائع التي تترجم الى احداث . ان العلم الحقيقي ليس مجموع وقائع بل هو نسيج علائق كما يرى ذلك «مارك بلوك» .

* * * *

ولنا أن نتساءل عن الطرق المستعملة في التاريخ ؟

فهنالك الطريقة النقدية وهذه الطريقة لها مكانها في التاريخ ولكنها ليست خاصة بهذا العلم بل ان قولنا ان العلم طريقة نقدية ، معناه القضاء عليه وانكاره من خلال وسيلة من وسائله . ان بلوغ الانسان ماضيه وتفسير صيرورته بعلائق علمية كل هذا يقتضي استخدام طرائق متنوعة : كالاحصاء ،

Scanné avec CamScanner

(فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية اذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الامم في اخلاقهم والانبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم) ويذكر بأنه على المؤرخ ان يتزود بالمعارف «فهو محتاج الى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما الى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط لأن الأخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني ولا قيس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق) (٤).

ثم يعود ليتكلم عن تزويد المؤرخ بالوسائل اللازمة للاطلاع وفهم التاريخ فيقول: (يحتاج صاحب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقائع والاعصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها واحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث واقفاً على أصول كل خبر وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً والا زيفه واستغنى عنه).

في هذا الفصل يبين لنا ما ينبغي أن يكون عليه علم التاريخ،

به الى تمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب ، والتأكيد من مطابقتها للواقع . ثم يعلل كل حادث وكل واقعة ليصل الى معرفة كيفية حدوثها واسبابها وتزاحمها وتعاقبها . وقد استطاع ببصيرة أن يتعرف على الاخطاء الخفية في التاريخ فيقول : (٥)

(ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل اعصاره ومرور الايام وهو داء دوي شديد الخفاء اذ لا يقع الا بعد احقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من اهل الخليقة وذلك ان احوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال وكما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار فكذلك يقع في الآفاق والاقطار والازمنة والدول ..) ثم يبين لنا الاسباب التي أدت الى تغيير الحقائق او الغفل عنها وعدم التفطن اليها وذلك لشغف الناس بالمبالغة والتهويل وخاصة في مجال الحرب وعدد الجنود والقتلى . ان الكذب يتطرق الى الخبر بوسائل اخرى منها : التشيع للآراء والمذاهب ، فالمؤرخ العباسي انما يحاول اظهار ما للعباسيين من مفاخر ، وكذلك يحاول الأموي أو الشيعي او الخارجي . ثم هناك نوع آخر وهو ما يسميه ابن خلدون ــ الثقة بالناقلين ــ اي ان الرواة يروون بدون تمحيص او تدقيق ما يسمعونه ، وهناك الذهول عن المقاصد أي أن الناقلين انفسهم لا يعرفون القصد من الشيء الذي لاحظوه فقد يكون الناقل صادقاً في نقله ومع ذلك فهو مخطىء في فهمه ،

ومن الممكن ان يكون قد نقل ما شاهده او ما سمعه بكل ...
من غير تحريف او تزوير ولكنه لم يستوعبه. بذلك يريد
ابن خلدون يريد ان يجعل من المؤرخ العالم الذي يبحث
اسباب الحوادث وان يعيدها الى الظروف التي ...
وهنالك عمل آخر اكثر اهمية وهو — الجهل بطبائع العمران
فان كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من
طبيعة تخصه في ذاته . فاذا كان السامع عارفاً بطبيعة ...
والاحوال من الوجود ومقتضياتها اعانه ذلك في تمحيص ...
على تمييز الصدق من الكذب وهذا أبلغ من التمحيص ...
وجه يعرض (٦) .

* * *

ثم نجد ابن خلدون يفرق بين المقاييس الشرعية والقواعد
التاريخية ، اذ رأى بان المقاييس التي استعملت في ...
دخلت واتخذت وسائل لعلم التاريخ . ان للعلوم الشرعية ...
في تمحيص الاخبار ولكن ابن خلدون رأى ان هذه الطرق
امتدت الى التاريخ والفرق شاسع بين العلوم الشرعية و...
التاريخ ، وذلك لان فائدة القاعدة الشرعية مقتبسة منها ...
كانت احكامها احكاماً انشائية وكان التعديل والتجريح ...
المعتبر في صحة اخبارها ، لان معظمها تكاليف انشائية ...
الشارع العمل بها . وان الاخبار عن الواقعات فلا بد في
وصحتها من اعتبار المطابقة ولذلك وجب ان ينظر في ...
وقوعها وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه

Scanné avec CamScanner

للتاريخ عقلانية خاصة وهي الامكان او عدم الامكان ، واما الخبر او القانون الشرعي فلا عقلانية له . ورأيه هذا يخالف رأي ابن رشد عندما أراد ان يعلل القوانين الشرعية (٧) اما ابن خلدون فانه لا يتعرض لذلك ابداً بل يفصل في بادىء الامر ، ويرى بان القوانين الشرعية لا يمكن ان تطبق عليها قوانين العقل ، ولذلك يصف الفلاسفة بان مثلهم مثل الذي له ميزان لوزن الذهب فطمع ان يزن به الجبال ، ورأيه ان فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر من الخارج ص ٣٧) .

يميز ابن خلدون في هذا الفصل بين ما في الذهن وما في الخارج ويرى بأن الاحكام الشرعية احكام ذهنية يطلب العمل بموجبها . والعمل انما حدوث الشيء في الخارج وفقاً لمقتضيات تلك الأحكام ، اي ان الاحكام الشرعية لا تتقيد بما هو موجود في الخارج بل بعكس ذلك تتطلب مطابقة ما في الخارج خلافاً لما هو عليه الحال في العلوم العقلية التي لا تعتبر احكامها صحيحة ما لم تكن مطابقة لما في الخارج .

وبعد ان فصل بين الطريقتين والمنهجين عاد لينقد المؤرخين بل ليستسخف هذه الآراء وهذه الاخبار التي لا يقبلها العقل . فهو ينقد المسعودي في خبره عن بناء الاسكندرية ، اذ صدتهم دواب البحار عن بنائها . ان هذا الخبر في حد ذاته لا يقبله العقـل ، وابن خلدون يكذب ذلك ويتتبع الخبر ويظهـر التناقضات الموجودة في الخبر نفسه حين يذكر المسعودي كيف ان دواب البحر صدتهم عن بناء الاسكندرية وكيف اتخذ

تابوت الخشب وفي باطنه صندوق الزجاج ، وغاص به الى قعر البحر حتى كتب صور تلك الدواب الشيطانية التي ... وعمل تماثيلها من اجساد معدنية ونصبها حذاء البنيان ... تلك الدواب حين خرجت وعاينتها وتم له بناؤها (٨). فابن ... اورد حكاية المسعودي قال عنها : حكاية طويلة من احاديث خرافة مستحيلة . ويضيف ان هذه كلها قادحة في تلك الحكاية والقادح المحيل لها من طريق الوجود أبين من هذا كله وهو ... المنغمس في الماء ولو كان في الصندوق يضيق عليه الهواء ... الطبيعي وتسخن روحه بسرعة لقلته فيفقد صاحبه الهواء ... المعدل لمزاج الرئة والروح القلبي ويهلك !!! ان هذه الحكاية التي اوردها المسعودي قد تكون حكاية شعبية كما هو الحال ... كل الشعوب غير أن ابن خلدون يريد ان يميز بين الحكايات المسلية وبين التاريخ ، ويورد كثيراً من هذه القصص الخرافية التي ذكرها المسعودي والبكري وغيرهما ويبين لنا ان السبب ... ذلك هو جهلهم بطبائع العمران وعدم استعمال العقل ... تمحيص الاخبار . وكذلك فيما يخص الخبر عن مدينة النحاس التي ذكرها المسعودي بانها مدينة كل بنائها نحاس بصحراء سجلماسة ظفر بها موسى ابن النصير في غزوته للمغرب ... مغلقة الابواب وان الصاعد اليها من اسوارها اذا اشرف ... الحائط صفق ورمى بنفسه فلا يرجع آخر الدهر . ويرى ابن خلدون بأن صحراء سجلماسة قد نفضها الركاب والأدلاء ولم يقفوا لهذه المدينة على خبر . وهناك خبر آخر ...

Scanné avec CamScanner

الى أنه من المستحيل أن يقود «موسى» جيشاً يبلغ عدده ستمائة الف مقاتل من الاسرائيليين ، لان المساحة لم تكن في طاقتها ان تحشد هذا الجيش ولأن الظروف الاقتصادية تفرض حداً لعدد الجند الذي يمكن حشده وكذلك الاجيال الاربعة لا يمكنها أن تنتج هذا العدد الهائل من السكان .

فمن خلال نقده تتبين لنا العوامل التي يستخدمها في تاريخه وهذه الانتقادات هي نفسها التي يوجهها الى المؤرخين الذين سبقوه وغفلوا عن ذلك . وهذه العوامل هي : الامكان وعدم الامكان ، المطابقة : قياس الماضي او الغائب بالحاضر او الشاهد ، مراعاة الظروف الجغرافية والاقتصادية ، العلاقة بين الوسط الطبيعي والبشري ، واعطاء الاهمية لظروف الاقليم الجغرافية التي تجري في ظلها الحوادث وهي ظروف تفرض منطقها في الامكان ، والدراية الحسابية Le manque du sens mathematique ثم هناك عامل آخر يبدو جلياً وهو ان نظريات ابن خلدون خالية من كل اعتبار يتعلق بالمسائل الاخلاقية في التاريخ ، وبعبارة أخرى خالية من كل اعتبار يتعلق بالظروف الشخصية للمؤرخ . فهنا تبدو نزاهته وتمسكه الدائم بقول الحق فيما يحدث او فيما يسمعه . ويمكن ان نلخص منهجه في التاريخ بقولنا انه منهج وصفي تحليلي مقارن استقرائي وواقعي .

ان النظريات التي نجدها في المقدمة يمكن ان تعتبر منهجاً نظرياً ، اما التطبيق فهو في تاريخه العام . والسؤال الهام هو :

Scanné avec CamScanner

هل توجد علاقة بين النظريات التي أوردها في المقدمة [illegible]
التاريخ اي هل التزم بتطبيق النظريات التي أدلى بها ؟

لقد قدم الدكتور طه حسين رسالة جامعية في باريس
ونشرت سنة ١٩١٨ وكان عنوانها «دراسة نقدية وتحليلية لفلسفة
ابن خلدون الاجتماعية» . ان الدكتور طه حسين في هذه
الدراسة ينكر لقب المؤرخ والعالم الاجتماعي على ابن خلدون
وهذا رد على بعض الغربيين الذين وجدوا فيه (.. المفكر الذي
ظهر في القرون الوسطى وقد سبق منذ القرن الرابع عشر المذاهب
الحديثة التي ترمي الى جعل التاريخ علماً لا فناً ادبياً . وان
ابن خلدون يعتبر باكورة لما نسميه اليوم بعلم الاجتماع
ص ٣١ من رسالته) ويرد الدكتور على هذا الرأي بعنف (كلا
ان ابن خلدون لم يفكر في ذلك مطلقاً .. كلا ان ذلك يكون
مبالغة كبيرة) اما الحجج التي يقدمها الدكتور ليدعم بها هذا
الانكار فهي : ان ابن خلدون لا يعتني بالبحث عن المصادر
ولا يفحصها مع ان ذلك هو اول ما يجب ان يعرض له المؤرخ
انها الوثائق المستكشفة بعد استيفائها مع ما لذلك من كبير
اهمية .. ان ابن خلدون لم يكن منطقياً مع نفسه حين أدلى
بنظريات لم يطبقها في بحثه (ص ٤٨ من رسالته) .

ان احسن رد على هذا الاتهام الخطير هو ان نرجع الى
نصوص ابن خلدون نفسها ، ونحاول ان نجد ما لآرائه من صحة
وما مدى نجاحه في تطبيقها في الميدان الذي شاهده ولاحظه
ودارسه . ولكي تكون آراؤه ذات قيمة وفاعلية علينا ان نحدد

موضوعاً معيناً لنرى مدى نجاح ابن خلدون في تطبيق نظرياته وفيما اذا كان منطقياً مع نفسه ام لا ؟

فلنتأمل تاريخ غرناطة التي عاش فيها ثلاث سنوات تقريباً ، فهو عند عرضه لتاريخ هذه المملكة يقسمه حسب نظريته الاولى التي ادلى بها في المقدمة وهي : مرحلة انشاء الدولة وتمتاز هذه المرحلة بالعفة والتقشف ويطلق هذا على مؤسس المملكة محمد الأول ، ان هذا الاخير استطاع ان يصل الى الحكم وان يؤسس دولة وذلك بفضل العصبية (بدو نجد من النازحين من المغرب) . ثم تأتي المرحلة الثانية وهي مرحلة التنظيمات وطلب الاستقرار ، في هذه المرحلة يظهر الجيش المحترف وتتمثل هذه المرحلة في شخص محمد الثاني المدعو الفقيه. ان محمداً الثاني يواجه جبهتين : جبهة في الداخل وهي عصبيته الاولى التي تضغط عليه تطالب المشاركة في الحكم ، وجبهة من الخارج وتتمثل في الهجومات المتكررة من اشبيليا وقرطبة والمغرب اي في تحالف الاسبان والمسلمين المغاربة على هذه المملكة التي كانت تسمى «دمشق اسبانيا» . ان هذا الجيل تزدهر فيه الحياة الفنية والعلمية والابتكارات (قصر الحمراء .. الشعر الغنائي .. الرقص .. التفنن في البناء واللباس والتغذية .) وطبيعة الحتمية التاريخية تقتضي ان يفسح هذا الجيل المجال لجيل آخر ، وهو جيل التقليد والجمود ، جيل ضعيف تكثر فيه الاغارات والهجومات ، جيل تتشتت عصبيته فتنحل الدولة ويبدأ الجيش يضغط على السلطان فتكثر المطالب ويقل الانتاج ،

التجربة وسنن الاجتماع . لقد ادرك ان فساد طريقة النقل يجب أن تعالج بالخبرة التجريبية المكتسبة من الحاضر ومن الاصول التي يجري عليها العمران . وذهب الى ان هذه الخبرة هي الوسيلة التجريبية الوحيدة الممكنة في التاريخ ، والى انها وسيلة جديدة بان تعتمد على اساس وهو ان الحاضر اشبه بالآتي بعده من الماء بالماء مع حساب لعامل آخر وهو الجانب الحركي او التطوري . فالتجربة الحاضرة اذن قابلة لان تكون اساساً للقياس مع الانتباه الدقيق للفوارق ، فهي وسيلة تجربة غير مباشرة لا مفر منها ما دامت التجربة المباشرة عزيزة المنال . ومن ذلك علينا ان نقول ان ابن خلدون مؤرخ وواضع لقاعدة المنهج العلمي في التاريخ .

Scanné avec CamScanner

من التاريخ الى علم الاجتماع

١ ـ العلـم الجديد

اذا ارسلنا نظرة تأمل على المراحل التي اجتازها الفكر الاجتماعي ، لبزغت لنا صورة المفكر ابن خلدون متجلية بكل قوة . ان المرء ليعجب ويقر هذه العقلية الفذة ، وهذا العبقري الذي استطاع ان يتخلص ويتحرر من الطابع الفلسفي ـ الديني الذي تتميز به كل الدراسات في العصور الوسطى . ولا نبالغ اذا قررنا بان انتاجه العقلي يعد من ارقى ما انتجته الثقافة العربية في الناحية العلمية ، وكذلك بالنسبة للانتاج العلمي في هذا الميدان في عصره . بل ان ابن خلدون عندما ننظر اليه نظرة الفاحص المدقق يظهر لنا بان نظرياته ما زالت صالحة حتى الآن في الميادين التي درسها منذ اكثر من خمسة قرون .

لقد أراد دراسة التاريخ دراسة علمية فهداه ذلك الى ضرورة وضع علم جديد هو علم العمران . فنظمه ودرسه دراسة علمية وواقعية . ان هذا الاكتشاف (علم العمران) ليس وليد فكرة مثالية او نظرة اصلاحية ، بل هو نتيجة تفكير منهجي سليم

Scanné avec CamScanner

يهدف الى تزويد المؤرخ بثقافة خاصة. ومن ذلك نرى أنه فهم معنى هذا العلم على طريقة تختلف تماماً عن طريقة فهم السابقين له.

لقد درس الظواهر الاجتماعية دراسة موضوعية لا لمجرد وصفها ، ولا للدعوة اليها ، ولا لبيان ما ينبغي ان تكون عليه ، ولكن لتحليلها تحليلا يؤدي الى الكشف عن طبيعتها ، وعلى الاسس التي تقوم عليها ، والقوانين التي تخضع لها أي ان تدرس كما يدرس العالم ظواهر الطبيعة والكيميائي وعالم وظائف الاعضاء وغيرهم . ان ابن خلدون شعر بقيمة الموضوعية في الابحاث العلمية ، ونحن نعلم بان الموضوعية من اصعب المقاييس في العلوم الانسانية اذ ان الذاتية تتدخل دائماً في كل ما هو انساني ثم هناك ميزة أخرى عنده وهي فصل هذا العلم الجديد عن بقية العلوم التي قد تشابهه – اي استقلاله ، ومن ميزات العلم الاستقلال – (وكان هذا العلـــم مستقلا بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشري ، والاجتماع الانساني وذو مسائل * وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً ..) لقد أدرك ابن خلدون صفة العلم ولذا فصله عن غيره من العلوم (وليس من علم الخطابة الذي هو احد العلوم المنطقية ، فان موضوع الخطابة انما هي الاقوال المقنعة النافعة في استمالة

---

* يمتاز هذا التعريف بفكرة « المسائل » إذ أن العلم يخلق معضلات وعليه أن يحلها بمناهجه الخاصة . فنظرية ابن خلدون هنا تفوق تعريف دوركايم : انظر كتاب : (Vocation actuelle de la sociologie : T. I G. Gurvitch).

الامم والعصور . ثم الانتهاء من هذه الامور جميعا الى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر في مختلف شؤونها من قوانين .

اما الميدان الذي اجرى فيه تجاربه فهو — شمال افريقيا — ان هذا المجتمع المختلف النزعات قد شاركه مفكرنا في حياته ، وتغلغل في وسطه وشارك كل الفئات الاجتماعية حين عاش وسط الشعب ، وحين كان مستشارا للحكام ، وعاش مع الحضر والبدو كما شارك في النظام السياسي والدولي. ثم تولى القضاء قاهرا للظالم ، وسجن مرة أخرى . ثم انزوى ليخرج لنا علما جديدا وليد المشاهدة والمشاركة الفعلية . ورغم مشاركته في هذا المجتمع فانه استطاع التخلص من الذاتية ، ووصف لنا الحياة الاجتماعية وصفا موضوعيا دقيقا واستطاع ابراز العوامل والقوانين الاساسية التي يخضع لها المجتمع (.. وسلكت في ترتيبه مسلكا غريبا وطريقة مبتدعة واسلوبا وشرحت فيه من احوال العمران ما يمتعك بعلل الكوائن واسبابها ويعرفك كيف دخل اهل الدول من ابوابها حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على احوال من قبلك من الايام والاجيال وما بعدك..) (٢)

ان ابن خلدون يهدف الى الكشف عن القوانين التي يمكن استخدامها في تفسير الماضي والتنبؤ بالمستقبل . وهذه الطريقة المقارنة بين مختلف الظواهر الاجتماعية ، وهي الطريقة المثلى التي يعترف بها علماء الاجتماع في الوقت الحاضر (٣) في ميدان البحث الاجتماعي . ونجد ابن خلدون يثور ويستنكر

Scanné avec CamScanner

ما كان يذهب اليه المؤرخون قبله من سرد لعادات الناس وطبائعهم على انها غرائب وطرائف . فأكد في الوقت نفسه رغبته في ان يفسر تلك الظواهر ويعللها بالرجوع الى أسبابها الحقيقية الكامنة في ظروف البيئة التي تعيش فيها تلك الجماعة الانسانية .

ونجد دراسته لم تنته به كما انتهت بغيره من الباحثين الى تلك الجبرية الصارمة ، ولم يحاول استخلاص الصفات الانسانية من الصفات المكانية او الطبيعية دون غيرها ، بل انه فسح مجالا للابداع والخلق البشري ، وتأثير العمل كما بين بوضوح أثر هذه العوامل الاجتماعية في تقدم الحضارات الانسانية . ومعنى ذلك ان ابن خلدون ادرك بوضوح ان التأثير لا يحدث من جانب واحد اي من جانب الطبيعة فقط بل ان هناك تأثيرا مضادا لا يقل عن الاول في الاهمية وهو تأثير الانسان في الطبيعة .

ان الطبيعة عامل «قهر» للانسان ولكنها في نفس الوقت عامل «حافز» له وذلك عن طريق التجمع والتعاون وتظافر الجهود وهذا رد على ما رآه الدكتور عبد الواحد وافي بان (ابن خلدون لم يوفق كل التوفيق في بحوثه الخاصة بالعلاقة بين الظواهر الاجتماعية وظواهر البيئة الجغرافية فقد بالغ في آثار هذه البيئة في شؤون الاجتماع ونسب اليها اكثر مما لها في واقع الامر)(٤)

ان ابن خلدون بعيد عن الجبرية بل انه يرى بان المجتمع في تحرك دائب ، فهو مكيف ومحول للطبيعة متأثر مؤثر فيها في

نفس الوقت. واذا ما حاولنا سرد نظرياته الواحدة بعد الاخرى في هذا الصدد فاننا نجد ان ابن خلدون لم يقتصر على كشف مختلف الظواهر الاجتماعية ، بل نص عن الطريقة التي يجب استخدامها في دراسة المجتمع وما يطرأ على نظمه واحواله من تغير وتطور . اما العلم الذي اكتشفه فهو «علم العمران» وهي كلمة تطلق على ما نسميه اليوم بالحياة البشرية في جميع مظاهرها الاجتماعية : اذ ان علم السكان عند ابن خلدون داخل في علم العمران . فعلم العمران بهذا المفهوم علم شامل . فكلمة عمران تؤدي في بعض الظروف معنى احسن من علم الاجتماع ولكن جرت العادة على تسمية هذا العلم بـ «سوسيولوجيا» ولقد بوب ابن خلدون مواضيع علم الاجتماع . وذكر لنا ميادينه وهي اربعة :

١ — الناحية المعاشية او الكسب : سوسيولوجيا اقتصادية

٢ — الناحية التقنية وهي تتمثل في مختلف الصنائع .

٣ — الناحية السياسية وهذا يتمثل في الحكم والسلطة سوسيولوجيا سياسية .

٤ — الناحية الثقافية وهذا يتمثل في المعارف والعلوم سوسيولوجيا ثقافية .

وفي الحقيقة نرى ان هذا التقسيم وهذا التبويب يكاد يكون نفس التبويب في وقتنا الحاضر . وان علم الاجتماع لم يتعد بعد هذه المراحل الا في مسائل طفيفة . ويوضح لنا ذلك ابن خلدون

Scanné avec CamScanner

في مقدمة الكتاب الطريقة التي سلكها (وقدمت العمران البدوي لانه سابق على جميعها كما نبين لك بعد، وكذا تقديم الملك على البلدان والامصار واما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري وطبيعي وتعلم العلم كمالي او حاجي والطبيعي اقدم من الكمالي وجعلت الصنائع من الكسب لأنه منه ببعض الوجوه..)*(٥).

هنا تظهر لنا واقعية ابن خلدون لأن المعاش والكسب من بين العوامل الاساسية في تكوين المجتمع وان المجتمع لا تسيره الافكار كما يدعي «هيجل» ولكن هناك عاملا هاما جدا وهو العامل الاقتصادي. ثم نجد ابن خلدون يواصل دراسته للمجتمع البشري ويستخرج القوانين الاساسية التي تتحكم في حياة المجتمعات والدول كما هو الحال في الكائن الحي وهي:

١ — الانسان مدني بالطبع، ان اول من قال بذلك هو ارسطو. اما ابن خلدون فيرى بان اجتماعه ضروري اذ ان الفرد البشري مضطر الى التعاون مع بني جنسه للحصول على الغذاء الذي يحتاج اليه، كما انه مضطر الى الاستعانة ببني جنسه لدفع تعدي الحيوانات، واغارات الانسان الآخر عليه. فيبدو لنا من ذلك ان التجمع هو من العوامل الأولية، وان الدافع الاول للتجمع هو الدافع الاقتصادي او المعاش. فابن خلدون متقيد بواقعية وهي المعاش والاقتصاد.

٢ — اما القانون الثاني فيتصل بالديموغرافية اي تكاثر وقلة

---

* إن تقديم المعاش على العلم ليس تقديم تفضيلي قيمي ولكن واقعي!!

السكان ، ويبني هذا على اساس اقليمي . فالظاهرة السكانية هي ظاهرة طقسية . ويعتبر الطبيعة المادية الموجه والمحرك للحياة البشرية .

٣ — واما القانون الثالث فيتصل بالاستقرار وارساء الحضارة اي انشاء المدينة. ان هذه الظاهرة الحضارية ما هي الا امتداد للبداوة . وتعد تقدما بالنسبة لها . فالبدوي يتعشق هذه الحضارة ويسعى شيئا فشيئا لبلوغ المدينة والتسلط عليها وذلك بسبب الحافز الاقتصادي — او السراب الحضاري — وبفضل العصبية (٦) .

٤ — القانون الرابع هو القانون الدوري اي ان الظاهرة الاجتماعية لا تستقر على حالة واحدة فهي في تطور وتحرك مستمرين ولها حتمية فهي تبدأ يافعة وتزدهر وتكبر ثم تهرم وتفنى . ان هذه المقاييس استمدها من حكم تجاربه بشمال افريقيا .

• • •

ولنتساءل الآن عن مفهوم الدولة عند ابن خلدون .

ان ابن خلدون يرى بان الدولة اصلها دائما بدوي ، ويستمد هذا القانون من التاريخ ، ويفكر في دولة المرابطين ، هذه الدولة التي أسسها الملثمون النازحون من موريطانيا ، والسينغال ، فكونوا مدينة مراكش . وكذلك تتعاقب دول المغرب الاسلامي على مسرح التاريخ . ان ابن خلدون ينظر الى البدوي نظرة اعجاب واندهاش في بعض الاحيان ويضفي عليه اوصافا حميدة ويرجع نشاطه وحيويته الى حاجياته المحدودة . فهناك التقشف

في المعاش ، وهناك الاستقامة الخلقية التي ترتبط بالمعاش ، وهناك التفاني في القبيلة وذلك عائد الى القهر الاجتماعي الذي تفرضه القبيلة على افرادها .

واما الدولة فيراها ابن خلدون بانها تمر على اطوار ومراحل ولها عمر كما هو الحال عند الانسان . واما المراحل التي تمر بها فهي :

١ - جيل البداوة هو جيل طبيعي غايته انشاء الدولة . يمتاز هذا الجيل بالعفة والتقشف والصلابة ، وهو عصر المناضلين الذين يؤسسون الدولة . اي ان كل مواطن محارب وعامل مشيد ، فينسع بذلك مفهوم الدولة عند القبيلة وذلك بفضل العصبية . ان هذا الطور او هذه المرحلة الاولى هي (الظفر بالبغية ، في هذا التطور يتم تأسيس الدولة بانتزاع الملك من أيدي الدولة السابقة وبالتغلب على المدافعين عنها .. ص ١٧٥) ونتيجة ذلك عائد الى (انما ينال الملك بمعاضدة قومه وعصابته وظهرائه على شأنه) وبهم (يقارع الخوارج على دولته ومنهم يقلد عمال مملكته ووزراء دولته وجباة امواله) وذلك (لانهم اعوانه على الغلب وشركاؤه في الامر ومساهموه في سائر مهماته.. ص ١٨٣) هنا تبرز لنا روح التفاني في القبيلة والتكاتل والسعي لتحقيق هدفها وغايتها ، وكأن كل فرد مسؤول على ارساء قواعد الدولة في هذه المرحلة لا فرق بين الحكومة والشعب . اذ الشعب هو الحاكم والحكومة من الشعب تحقق اهدافه وتعمل على وصاياه .. ثم يأتي جيل آخر .

Scanné avec CamScanner

٢ — جيل التنظيمات : ففي هذا الطور تبرز ظاهرة جديدة هي العصبية الكبرى (الدولة) وتبدأ الصراعات بين الدولة والعصبيات الضيقة الصغيرة. كما تبرز ظاهرة أخرى هي الجيش المحترف وذلك لمواجهة الضغط الداخلي والخارجي . وهذه الظاهرة وليدة التسلط والانفراد بالسلطة لان صاحب الدولة (يأنف من المساهمة والمشاركة في استتباع اهل العصبية ، وينفرد بالحكم ما استطاع الى ذلك سبيلا) ولكي يبعد اهل عصبيته الاصلية ويقهرهم فهو يحتاج الى اولياء آخرين وهم الجند المرتزقة (من غير جلدته) وذلك لكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة فيتسم هذا الجيل بارساء قواعد الدولة ، وتزدهر فيه الصنائع والتقنيات والعلوم والمعارف ، اما الامثلة على هذه الظواهر فقد استمدها من التاريخ كتجربة بشرية ، فهو يرى نشوء العواصم في هذا الجيل (المرابطون يؤسسون مدينة مراكش ، والفاطميون يؤسسون مدينة القاهرة).

ثم يقدم لنا قانونا جديدا وهو تتابع مراحل التطور الاقتصادي للمجتمعات وذلك لأن الدول تمر بأطوار متتابعة متشابهة ، وان انتقالها من طور البداوة الى طور الحضارة مقترن بانتقالها من النشاط الاقتصادي الزراعي او الرعوي الى النشاط الاقتصادي (صناعي — تجاري). ونجد ابن خلدون يخصص لذلك فصلا في انتقال الدولة من البداوة الى الحضارة وفصلا في اطوار الدولة ، ويذهب ابعد من هذا بان الحالة النفسية التي كان يتسم بها البدو وهي التقشف والعفة والكرم والنضال ، تتغير الى الانانية والبذخ

الافراد . وهذا ما يبين لنا بان اطار الحياة الاقتصادية والاجتماعية يغير الفرد و(يقولبه) حسب الظروف التابعة لذلك ، ثم تصل الدولة الى جيل آخر .

٣ ـ جيل الحضارة المزيفة : ان هذا الجيل يتسم بالتقليد والطقوس والمظاهر المزيفة في الملابس والمباني والمناسبات . ان هذا الجيل يدخل في مرحلة (الابهة)... جيل يتعشق السلف الذين كونوا له هذه الدولة ، وتركوا له تراثا غنيا . جيل يميل الى الدعة والكسل ، لا انتاج ولا تطوير وانما جمود في التاجيين. فتكثر الملاهي لأن وقتهم فراغ ولا يشعرون بأي حافز للعمل ، وتأتي النتيجة المنطقية ألا وهي حاجة صاحب الدولة الى الاموال الطائلة لاسكات الجيش وحاجياته ، وتوفير اسباب الملاذ فتكثر الضرائب لجمع الاموال ويكثر الجور . انه الجيل المتنبيء بالانحطاط والفشل والهرم . ان هيكل الامة في هذا الطور يخور ويوهن لان العلاقة بين الحاكم والمواطن اصبحت علاقة كراهية وعدوان . ثم يأتي جيل آخر .

٤ ـ جيل الانحطاط جيل ورث الكسل والجهل والفقر عن الجيل السابق ، وورث عاملا آخر اكثر اهمية وهو فقدان (اللحمة) التي تجمع الامة . وتبرز في هذا الطور ظاهرة الجيش الذي يضغط على الدولة ويطالب بمطالب فاحشة ، فتصبح الدولة هيكلا بدون روح . لأن المطالب كثيرة والانتاج ضئيل او معدوم . في ذلك الوقت تكون قبيلة من البدو بالمرصاد وقد شاهدت كيف خارت قوة الدولة فتضغط عليها وتكون

بذلك نهايتها وهكذا دواليك !

هذه بصورة اجمالية الخطوط العريضة التي تكون علم الاجتماع عند ابن خلدون فالقوانين التي ادرجها انما هي وليدة الملاحظة واستنتاج لتعاقب الاحداث على المنطقة التي درسها لقد درس المجتمع دراسة موضوعية جعلتنا نعده بجدارة مؤسس علم الاجتماع . فلا هو بالفيلسوف ولا فيلسوف التاريخ ولا بالمصلح الاجتماعي لان غرضه لم يكن الاصلاح ولا الوعظ والارشاد وانما اراد ان يقتلع الحقيقة من الواقع وان يبينها كما هي ، وان يبين العوامل الحقيقية التي تسير المجتمع والتي تدفعه الى تكوين الدولة . ويبين لنا ان الظاهرة الاجتماعية ظاهرة حركية فهي في تطور دائم . والتطور هنا لا يقصد به ناحية معينة اي تقدمية او تأخرية وانما هي مزيج كل ذلك ، وان المسير هذه الظواهر او هذا المحرك ليس الافكار او الضمير الجماعي كما يعتقد دوركايم (٨) ولكن هناك عوامل اخرى منها العامل المادي من معاش واقتصاد ، وكذلك الطبيعة والحالة النفسية وغيرها من المحركات والدوافع ، والحوافز .

ان التطور الذي يراه ابن خلدون يخالف النزعة التطورية التي حدثت في القرن التاسع عشر والتي تعتقد بأن اصل هذا المجتمع المتمدن هو المجتمع البدائي (البسيط) ولكي نتعرف على المراحل والحالات التي مر بها هذا المجتمع علينا ان نعود الى الاصل ـ المجتمع البدائي ـ ومن ذلك يمكن ان نستخلص القاعدة العامة والصحيحة . ولكن لا بد من ان نعرف بين البدائي

Primitif والبدوي Bedouin لأنه لا يمكننا المقارنة بين النظريتين ، فالنظرية التطورية المتحركة عند ابن خلدون نظرية تنطلق من البادية الى المدينة لأن البادية هي الأصل والمدينة هي نتيجة لها ثم ان التطور سريع في المنطقة التي درسها ابن خلدون ـ شمال افريقيا ـ اي ان البدوي يمكن ان يتطور بسرعة فائقة وفي زمن غير طويل . ومن الجدير بالاشارة الى ان التطور نفسه عند ابن خلدون تطور اقتصادي . فالبدوي الاكثر توحشا ـ والتوحش حالة طبيعية ـ هو المصاحب للجمل ، وتوحشه انما عائد لنوعية الماشية التي يربيها اي عائد الى مصادر المعاش (وأما من كان معاشهم في الابل فهم اكثر ظعنا وابعد في القفر مجالا لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا تستغني بها الابل في قوام حياتها بالمراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة وتقلب فصل الشتاء .. ص ٢١٢-٢١٣) ان سبب التوحش انما راجع الى عوامل ثلاثة : اقتصادي ، جغرافي وعصبي . ان هذا المجتمع اذا تتبعناه في مراحل تطوره فاننا نجد انه يبلغ مرحلة التحضر في وقت سريع وذلك اذا استوفى شروطه : عصبية قوية ، ودولة قابلة للسلط اي في حالة الانحلال والتدهور . ان تطور ابن خلدون تطور سريع مبني على مرحلتين : مرحلة بدوية بأنواعها المختلفة من سكان التلول ، والجبال والرحل والمتوحشين .. ثم مرحلة الحضارة وهي ابتداء الملك وبناء المدينة وبأنواعها المختلفة من عمال وتجار ومتمردين واصحاب السلطة وحاشيتهم .

وبذلك يمكن لنا ان نقول بان نظرية ابن خلدون تختلف

نظرية المدرسة التطورية ـ اللاعلمية (٩) بل ان تطوريته مبنية على واقعية ، هذه الواقعية التي تهمل في حسابها العامل المادي والعامل العصبي ...

* * *

٢ ـ المورفولوجيا الاجتماعية

ولننتقل الى نوع آخر من الدراسات الاجتماعية التي تهتم باشكال المجتمعات ، والاحوال التي تتعرض لها ، ويسميها علماء الاجتماع بـ (المورفولوجيا الاجتماعية) ولنا ان نتساءل عن موضوع البحث فيها .

ان المورفولوجيا الاجتماعية هي بنية المجتمع واشكال التجمعات الانسانية ، وتوزيعها على سطح المنطقة التي تعيش فيها ـ اي هي دراسة البيئة المادية والجغرافية بوصفها الوعاء الذي يحتوي النشاط الاجتماعي ـ والميدان الذي تجري فيه مختلف المظاهر البشرية .

ان علماء الاجتماع يعتبرون دوركايم هو اول من تنبه الى دراسة بنية المجتمع واشكال المجتمعات البشرية ولكن ـ واحقاقا للحق ـ لنا ان نقرر بان هناك عالما سبقه ، ولكن طمست معالمه ولم يكتشف الا في القرنين الاخيرين وهو ـ عبد الرحمن ابن خلدون ـ ان مفكرنا اهتم بهذه الناحية ، واولى عناية فائقة بالعامل الجغرافي والطقسي ، بل انه علل تكاثر السكان وقلتهم ، والهجرات ، والوفيات والولادات بالعاملين الجغرافي والطقسي .

Scanné avec CamScanner

ولنتصفح ما قاله في هذا الصدد لنرى مدى ما قدمه . اننا نجد ابن خلدون وفياً لمبدئه الاول وهي الدراسة الموضوعية العلمية ، وهنا تظهر لنا قيمة تفكيره وتسلسل افكاره حسب قانون محدد ومسطر — وهو واقعيته — يرى ابن خلدون بان الاختلاف الحادث بين المجموعات الانسانية لا يرجع الى — قوة قاهرة — تتحكم في البشر وتسيرهم ضمن ارادة عمياء فتقدم لهم الخير — ان رضيت — وتسلبهم اياه — ان ادبرت او غضبت — (ان اختلاف الاجيال في احوالهم انما باختلاف رحلتهم من المعاش ، فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله) انه بذلك يقر بان الانسان لا يمكن ان يعيش منعزلا ، وان التقدم الذي قد يحدث او الاختلاف بين المجتمعات انما هو عائد الى التعاون او العمل الجماعي . يرى ابن خلدون بان الاقليم والطقس يؤثران في المجموعة البشرية التي تحتل منطقة جغرافية معينة ، ويشرح بان هناك تأثيرا في الهواء على الوان البشر . لقد استمد نظريته هذه من الجغرافية لا من الاسطورة التي ترى بان اللعنة التي وجهت لاحد ابناء نوح ، فحصل من ذلك سواد البشر عليه وعلى نسله واتباعه . ان الجغرافيين القدماء قسموا الارض الى سبعة اقاليم كما قسموا كل اقليم الى عشرة اجزاء حسب درجة العرض الجغرافي . ان ابن خلدون يحافظ على هذه التقسيمات ويعلل بها كثرة المباني وقلتها وذلك حسب نوعية الاقليم ، اي كيفية توزيع العمران البشري في هذه الاقاليم . فالاقاليم يتنوع بعضها عن بعض بدرجة الحرارة والبرودة ، فهي اقرب الى

الاعتدال في الاقليمين الثالث والخامس اللذين يجاوران الاقليم المتوسط ، وهي ابعد عن الاعتدال في الاقليمين الثاني والسادس ، وابعد من ذلك بكثير في الاقليمين الاول والسابع . وينعت ابن خلدون الاقاليم الثلاثة المتوسطة بـ (المعتدلة)وينعت الاقاليم الباقية بـ (المنحرفة). ويرى بان اعتدال الحرارة والبرودة يساعد على وفرة العمران . واما افراط الحرارة فيتساوى مع افراط البرودة في عدم المساعدة على ذلك ، ولهذا فان الاقاليم المتوسطة والمعتدلة تختص بكثرة العمران من المدن والامصار كما تمتاز بكثرة الامم المنتحلين للعلوم والصنائع والشرائع والسياسة .

ان اثر المناخ في التكوين والعمران يوليه ابن خلدون اهمية عظمى اذ ان (افراط الحر يفعل في الهواء تجفيفا ويبساً ويمنع من التكوين لانه اذا افرط الحر جفت المياه والرطوبات وفسد التكوين في المعدن والحيوان والنبات اذ التكوين لا يكون الا بالرطوبة .) ويرى بان شدة الحرارة تقلل القوة وتزيل النشاط ، ولذلك تصل قوة الانسان الى اقصى درجاتها في البلاد الباردة وتنزل الى ادنى دركاتها في البلاد الحارة .

ففي الفصل السابع من مقدمته يوضح بان قلة المدن والامصار في شمال افريقيا راجع الى (ان السبب في ذلك ان هذه الاقطار كانت للبربر منذ آلاف السنين قبل الاسلام ، وكان عمرانها بدوياً ولم تستمر فيهم الحضارة حتى تستكمل احوالها ..) اي ان عدم وجود بناءات عائد الى عدم الاستقرار والى الترحال المستمر .

ان هذا المقياس — كما يبدو — ليس مقياسا اخلاقيا ولا

مقياس قيمة لانه يرى ان السبب في ذلك هو ان هؤلاء السكان بدو ، وبذلك فالصنائع والمباني بعيدة عن البربر لأنهم اعرق في البداوة (والصنائع من توابع الحضارة ، وانما تتم بالمباني فلا بد من الحذق في تعلمها) ان ابن خلدون يعلل دائما ويجد الاسباب المنطقية لكل حالة ، فهو يرى بان المدن انما تكون في المرحلة الثانية اي بعد البداوة (اعلم ان المدن قرار تتخذه الامم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه . فتؤثر الدعة والسكون وتتوجه الى اتخاذ المنازل للقرار)

ثم يشرح لنا الطريقة المتبعة في اختيار المدن: (ولما كان كذلك القرار والمأوى وجب ان يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها وجلب المنافع وتسهيل المرافق لها) فالمدن التي لم يراع فيها العاملان المذكوران ـ الأمن والمعاش ـ أسرع اليها الخراب والفناء .. اما الحماية من المضار فيكون باستكمال وسائل الوقاية من غارات الاعداء وكذلك الوقاية من الآفات والامراض ومنها طيب الهواء للسلامة من الامراض ويعلل ذلك بقوله (وذلك لأن الهواء اذا كان راكدا خبيثا أسرع اليه عفن واسرع المرض للحيوان الكائن فيه ..) واما جلب المنافع فيقتضي استكمال الوسائل اللازمة لضمان حاجة الناس الى الماء والحطب والمزارع والمراعي . فاختيار موقع البناء يراعى فيه توافر الماء العذب لان البلد الذي ينقصه الماء ما يطول حتى يهجر ويسرع اليه الخراب . وكذلك يتطلب ان تكون بجوار المدينة مراع وذلك لتوفير العشب للبهائم والحيوانات ، وكذلك من المستحسن ان تكون المدينة

Scanné avec CamScanner

قريبة من المزارع اذ ان (الزروع من الاقوات فاذا كانت مزارع البلد بالقرب منها كان ذلك اسهل في اتخاذه واقرب في تحصيله. (ص ٣٤٨).

ويتطلب من البانين ان يراعوا عاملا آخر في اختيار المدينة وهي ان تكون بقربها اشجار وذلك (للحطب والبناء. فان الحطب مما تعمُّ البلوى في اتخاذه لوقود النيران، للاصطلاء والطبخ، والخشب ايضا ضروري لسقفهم)

مراجع خاصة

١ — المقدمة—ط لبنان دار الكتاب بيروت ص١٢٧.

٢ — المقدمة—ط لبنان دار الكتاب بيروت ص١٢٨.

٣ — ارمون كوفيلي : علم الاجتماع ج١ ط الجامعة الفرنسية.

٤ — الدكتور عبد الواحد وافي : تقديم لمقدمة ابن خلدون ص ١٣٥.

٥ — المقدمة—ط لبنان دار الكتاب بيروت ص٦٨.

٦ — خصصت دراسة لمفهوم العصبية في هذا البحث.

٧ — مفهوم اجتماعي لا عرقي.

٨ — دوركايم : قواعد المنهج في علم الاجتماع.

٩ — ارمون كوفيلي : مدخل الى علم الاجتماع ط الجامعة بفرنسا.

Scanné avec CamScanner